Dean

KOMEL

osnutja

nova REVIJA

Dean Komel se je rodil leta 1960 v Biljah. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je študiral filozofijo in primerjalno književnost. Po opravljenem magisteriju je nadaljeval študij filozofije na Univerzi v Bochumu. Leta 1995 je doktoriral iz filozofije s temo Hermenevtična fenomenologija tubiti in meje filozofske antropologije. Od leta 1989 do 1998 je bil zaposlen na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani, najprej kot raziskovalec na tamkajšnjem centru za preučevanje znanosti, nato pa kot predavatelj na Oddelku za kulturologijo. Od leta 1998 je zaposlen na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer predava predmet Filozofska hermenevtika.

Od leta 1996 je predsednik Fenomenološkega društva v Ljubljani; sodeluje v več domačih in tujih filozofskih društvih, projektnih skupinah ter uredništvih revij za filozofijo in kulturo. Sooblikoval je novo evropsko pobudo za fenomenološko in hermenevtično filozofijo.

Objavlja predvsem razprave iz fenomenologije, hermenevtike, filozofije kulture in umetnosti, filozofske antropologije zgodovine filozofije, slovenske filozofije in filozofskega izrazoslovja, prevaja pa tudi filozofska dela in ureja filozofske zbornike. V knjigah *Fenomenologija in vprašanje biti* (Maribor, 1993) in *Razprtost prebivanja* (Ljubljana, 1996) je podal kritiko transcendentalne in antropološke utemeljitve filozofije. Izhodišče teh obravnav je fenomenološki apriorij svetovnosti sveta, ki ga je v knjigi *Diagrami bivanja* (Ljubljana, 1998) nadalje razvil z vprašanji o hermenevtičnih osnovah filozofskega mišljenja, o sopripadnosti misli in jezika, o umu in umetnosti ter o revoluciji humanosti v dvajsetem stoletju.

V *Osnutjih k filozofski in kulturni hermenevtiki* ta vprašanja nastopajo v povezavi s tematizacijo interakcije med filozofijo in kulturo, ki zahteva poseben hermenevtični zasnutek. V ospredje stopa kontroverznost ideje evropskosti, vtisnjene med konstitutivnost in destrukcijo. V to vmesje smo potisnjeni tudi Slovenci v svoji zgodovinski izkušnji, ki jo evropski horizont znova postavlja na preizkušnjo. Iskanje lastnih tal v medkulturnem srečevanju se tako zasnuje iz možnosti tradicije, ki deluje v odprto.

nova REVIJA zbirka phainomena

CIP – Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

801.73
1 Nietzsche F.

KOMEL, Dean
Osnutja : k filozofski in kulturni hermenevtiki / Dean Komel. – Ljubljana : Nova revija, 2001. – (Zbirka Phainomena ; 15)

ISBN 961-6352-17-2

110991360

dean KOMEL

OSNUTJA

K FILOZOFSKI IN KULTURNI HERMENEVTIKI

Ljubljana, 2001

Sinje videnje izvezenih tvarin upanja

NAZNAKE K ZASNUTKU FILOZOFSKE HERMENEVTIKE

> *Naše novo »neskončno«.* – Do koder sega perspektivični karakter bivanja – tudi če ima še kakršen koli drug karakter – mar bivanje brez razlage, brez »smisla« ne postane ravno »nesmisel«, mar ni, po drugi strani, vse bivanje esencialno neko *razlagajoče* bivanje – tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in vestno analizo in samopreizkušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da samega sebe ne bi videl s svojimi perspektivičnimi formami in *samo* v njih. Ne moremo videti okrog svojega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj *bi se lahko* še dajalo za druge vrste intelekt in perspektivo: na primer, če bi katero koli bitje lahko občutilo čas nazaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja ter drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskromnosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da *bi smeli* imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je, nasprotno, še enkrat postal »neskončen«: kolikor ne moremo ovreči možnosti, da *vključuje v sebi neskončne interpretacije*. Še enkrat nas je navdala velika groza – toda kdo bi sploh imel veselje, da *to* neznansko nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? In morda *to* nepoznano v prihodnje časti kot »Nepoznanega«? Ah, preveč *nebožjih* možnosti interpretacije je sovračunanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije – naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo ...
>
> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*

Danes se je pravzaprav težko znebiti vtisa, da se velik del sodobne filozofije »izgublja« v interpretiranju tega, kar je nekoč bila filozofija. Ne samo tam, kjer se filozofija z namenom interpretirati izrecno obrača k svoji zgodovini, temveč tudi tam, kjer hoče mišljenje na novo »odkrivati Ameriko«. Prizadevanje, da bi na podlagi preinterpretacije presegli filozofsko tradicijo v

celoti, je postalo že kar kronična bolezen »filozofije po filozofiji«, ki se ponuja kot transverzalno umovanje postmoderne. S tem ko je zahteva, da se moramo od gole teoretske interpretacije sveta podati k njegovemu praktičnemu spreminjanju, izgubila politično prepričljivost, se je interpretaciji ponudila priložnost, da postane »velika politika«, če naj se poslužimo te pomenljive Nietzschejeve oznake.

Nietzsche je dejstvo interpretacije interpretiral kot dejstvovanje volje do moči: »Da je vrednost sveta v naši interpretaciji (– da so nemara kje mogoče še druge interpretacije, ne samo človeške –), da so dosedanje interpretacije perspektivične cenitve, s katerimi se ohranjamo v življenju, se pravi v volji do moči, do rasti moči, da vsako *povišanje človeka* prinese zmago nad ožjimi interpretacijami, da vsaka dosežena okrepitev in razširitev moči odpre nove perspektive in ukaže verjeti v nove horizonte – to gre skoz moje spise.«[1] Ta Nietzschejeva domislica seveda meče drugačno luč na interpretacijo. Če mišljenje nima nobene druge alternative kot interpretiranje in se posledično »zgublja« v interpretaciji, to ne izkazuje toliko nemoči »filozofije po filozofiji«, temveč narobe, njeno temeljno izhajanje iz *moči interpretacije*. Beg v interpretacijo in z njim povezana ošibitev mišljenja bi pomenila, da je sleherni poskus izvirnega mišljenja vnaprej odplavil vodotok interpretacije kot tista moč, ki pravzaprav ne potrebuje svojega izvirnika: »Ne smemo vprašati: ´Kdo pa interpretira?´, temveč ima interpretiranje samo kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot ´bit´, temveč kot *proces, nastajanje*) kot afekt.«[2]

Moč intepretacije, ki je prav z Nietzschejem postala odločilna možnost filozofije, sama v sebi skriva *hermenevtično* določilnost, brez katere proces interpretiranja sploh ne bi mogel teči. Soočenje s hermenevtično določilnostjo interpretacije se lahko izteče v kritiko moči interpretacije, ki pa namena filozofske hermenevtike ne izpolni v celoti; vse izkustvo namreč ni v moči interpretacije, *celota izkustva je interpretativno neizpolnljiva*. Nietzsche sam pove: »Perspektivični svet, ta svet za oko, tip in

[1] F. Nietzsche, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana 1991, str. 348. Rekapitulacija, ki sledi: »Nastajanju *vtisniti* značaj biti – to je *najvišja volja do moči*.« To misel je treba brati v povezavi z Nietzschejevim dojemanjem volje do moči v naravi: »Volja do moči interpretira (pri nastajanju kakšnega organa gre za interpretacijo): omejuje, določa stopnje, razlike v moči. Golih razlik v moči še ni mogoče občutiti kot take: mora iti za nekaj, kar hoče rasti in kar vsak drug nekaj, ki hoče rasti, interpretira po svoji vrednosti. V *tem* enaki –. V resnici je interpretacija sama pripomoček za zagospodovanje nad čim. Organski proces ves čas predpostavlja *interpretiranje*.« (Ibid., str. 362.)

[2] Ibid., str. 318.

uho, je zelo zlagan že v primerjavi z veliko finejšim aparatom čutil. Vendar je njegove razumljivosti, preglednosti, praktikabilnosti, lepote *konec*, če si *izostrimo* čute: ravno tako je lepote konec, če premislimo dogodke iz zgodovine; red cilja je že iluzija. Dovolj, kolikor bolj grobo in površno je povzet svet, toliko dragocenejši, lepši, pomembnejši je *videti*. Kolikor globlje pogledamo vanj, toliko bolj nam izgine naše vrednotenje – *bliža se brezpomembnost!*«[3]

Dogaja se izkustvo, ki ni v moči interpretacije, in prav to izmaknjeno izkustvo zahteva zase hermenevtični zasnutek, ki naredi interpretacijo kot tako šele možno. To hkrati pove: možnost filozofije ni toliko v moči interpretacije, kot je v premožnosti njene *dogodevnosti*. Hermenevtični zasnutek možnosti filozofije ima za cilj sprostitev njej lastne dogodevnosti, ki naj bi vnaprej in v celoti opredeljevala tudi sleherno interpretativno perspektivo.

Če sprejmemo, da se tam, kjer je v igri interpretacija, vselej dogodeva prestop kake tradicije, potem razumemo *postmetafizično* bistvo interpretacije in njeno pomembnost za postmoderno miselnost. Gledano s stališča moči intepretacije se postmoderna kaže kot *potradicijska* doba. Ker pa interpretativna *po*izkušnja ne izčrpa smisla hermenevtičnega izkustva, temveč se samo hrani iz njega, se tudi za filozofijo nakazuje možnost, da šele postane sama sebi dogodevna tradicija, namesto da z interpretacijsko močjo še naprej sili preko tradicije. Filozofija – povedano s primernim vpogledom v njeno dogodevnost – ne napreduje, temveč nazaduje k sami sebi in ravno v tem nazadovanju je njena hermenevtična prednost. Če naj to prednost še drugače poudarimo: filozofija mora nazadovati, da bi zadržala odprto resnico izkustva, ki ga vsakokrat utemeljuje.

Z Nietzschejevim uvidom v interpretativno naravo bivanja je postalo vprašljivo utemeljevanje izkustva na resnici, z njim pa tudi filozofija, ki naj bi sama po svojem bistvu bila to utemeljevanje. Vendar, kaj bistveneje zaznamuje dogodevnost filozofije, utemeljevanje izkustva na resnici ali odprto zadržanje do resnice? To vprašanje nas najprej postavi pred odprto vprašanje resnice, potem pa tudi prestavi v samo tradicijo filozofije

[3] Ibid., str. 344/45.

v odprtem bistvu njej možne dogodevnosti. Če se utemeljevanje na podlagi resnice nujno podreja moči interpretacije, pa interpretacija sama ni mogoča brez odprtega zadržanja do resnice, ki pomeni dogodek filozofije. Ta se ni dogodil nekoč v neki pretekli tradiciji in pri nekem določenem tipu človeka, temveč se dogodeva vselej, ko postanemo sami sebi tradicija, s tem ko se izročimo možni odprtosti resnice.

Ravno v možnosti te dogodevnosti filozofije pa vidimo tudi osrednji hermenevtični problem, oziroma kar problem hermenevtičnega izkustva kot takega. Diskusije o filozofski hermenevtiki se tu ne lotevamo z namenom izdelave nauka o interpretaciji v filozofiji, torej z namenom kritike interpretativnega uma, temveč zato, da bi samo filozofijo v pogledu njene možne dogodevnosti spravili na pot hermenevtičnega izkustva. To tudi ne pomeni kake preinterpretacije možnosti filozofije glede na tradicijo, torej kake potradicijske perspektive filozofije, temveč dogodevno zadržanost do tradicije, ki je značilna za hermenevtično izkustvo. Lahko bi tudi rekli, da imamo opraviti z neke vrste hermenevtično epoché: vzdržati se slehernega vrednotenja tradicije, preden nas ta tradicija sama ne nagovori in postane za nas vredna. Ni razumevanja tradicije brez posluha za njeno oglašanje in prav zato hermenevtičnega izkustva ne odlikuje moč po*eno*stavljajoče interpretacije, temveč možnost prisluhnjenja drugemu, ki se lahko izpolni v neizmerni enostavnosti pogovora.

Kaj je tradicija? Tradicija nas, glede na pravkar povedano, postavlja pred odprto vprašanje resnice, s tem da nas izroča samim sebi. Tradicija smo mi sami v izročanju samim sebi. Tradicija je samoizročilo, ki ga ni mogoče docela zajeti v interpretaciji ali dokončno preseči s preinterpretacijo. Izročilo se vsakokrat izpolnjuje v nas samih, ki s tem, ko se izročamo samim sebi, ne postajamo le drugačni, temveč tudi drugi. Postajati drug označuje neko dogodevnost v smislu »nekaj se dogaja z nami«, »nekaj se nam sporoča«. Prav dejstvo, da je v dogodevanju izročila kot izročenosti sebe drugemu na delu neka sporočilnost, je lahko osnova zasnutka hermenevtičnega izkustva. Hermenevtično izkustvo bi tako bilo vsidrano v sporočilu tega izročila. To pove tudi grška beseda *hermeneuein*: sporočiti,

oznanjati, izjaviti, razglasiti, obvestiti, razložiti, prevesti. Glede na podano opredelitev izročila kot »postajati-drug«, lahko rečemo, da je hermenevtika vest tega postajati-drug. In samo ker je izvorno ta *vest*, se lahko hermenevtika v razvoju zahodne duhovnosti in kulture uveljavi kot *veščina* razumevanja in razlage.

Kateri so tisti elementi, v katerih se lahko oblikuje hermenevtično izkustvo? Naštevanje teh elementev je na začetku nujno zasilno. Hermenevtika naj bi po utečenem dojemanju pomenila veščino *razumevanja* in *razlaganja*. Razumevanje in razlaga napotujeta na *tekstualnost* in *jezikovnost* v najširšem smislu razumljivega in razložljivega. Vse razumljivo in razložljivo pa predpostavlja neko časovno umeščenost in zgodovinsko razdaljo. *Časovnost* in *zgodovinskost* opredeljujeta sleherno razlago in tekstualnost, sleherno razlago in jezikovnost. Časovnost in zgodovinskost sta nadalje misljivi samo v povezavi s človeško eksistenco, kolikor ta vključuje moment svobode. *Eksistenca* in *svoboda* človeku nista dani zgolj po možnosti, temveč tudi v zmožnosti in kot taki iz sebe izkazujeta dejanskost *kulture* in *duhovnosti*.

Hermenevtično izkustvo lahko zajamemo z naslednjo shemo:

razumevanje in razlaga
tekstualnost in jezikovnost
časovnost in zgodovinskost
eksistenca in svoboda
kultura in duhovnost

Shema medsebojno vzporeja osnovne hermenevtične pojme. Hermenevtični pojmi so po svojem bistvu izkustveni pojmi. Ne v tem smislu, da bi bili dobljeni iz izkustva, temveč tako, da zase zahtevajo izkustvo. Zato gre bolj za hermenevtične dejavnike kot za pojme. To seveda velja tudi za pojem hermenevtike same – v resnici gre za dejavnost hermenevtike. Ta se konkretizira v vzajemnem prepletanju svojih dejavnikov, iz česar postane očitno, da dejavnost hermenevtike cilja na integracijo izkustva sploh. Ker pa izkustvo ni nikoli samo eno izkustvo, hermenevtična integrativna dejavnost ne meri na poenotenje izkustva, temveč je usmerjena v njegovo *razenotenje* in *izprtje*.

To je pravzaprav druga karakteristika dejavnosti hermenevtike, ki se še najjasneje izriše ob fenomenu *branja*. Celota izkustva ni nikoli ena, temveč vselej tudi druga. To seveda predpostavlja svojevrstno odpiranje drugemu, ki sestoji v zmožnosti *prestavitve v drugo*. V tem je tretja značilnost dejavnosti hermenevtike in po njej je dejavnost hermenevtike vselej že tudi neka trpnost. Ta trpnost pomeni odpiranje posluha, ki ne omogoča le razumevanja, temveč tudi preprečuje nestrpnost in sprejema drugačnost v sporazumevanju. Iz tega naposled izhaja, da se hermenevtična integracija celote človeškega izkustva opira na zmožnost sporazumevanja kot konstituensa človeške skupnosti, ki sovključuje tudi razumevanje za to, kar biva preko človeškega, torej tako za tostranstvo naravnega kot za onstranstvo božjega. Pet temeljnih značilnosti hermenevtične dejavnosti, *integrativnost*, *razenotevanje*, *prestavljanje v drugo*, *odpiranje posluha* in *sporazumevnost*, prejema v vsakem posameznem dejavniku hermenevtičnega izkustva svoje posebno obeležje. Skupaj pa se izkristalizirajo v tistem hermenevtičnem samem, ki ni ne objekt, ne predmet, ne izdelek hermenevtične dejavnosti, temveč, kot pove sama raba te besede, njeno *izkazovanje*. To nadalje pove: hermenevtična dejavnost je dogodevna v dejstvu človeškega izkustva samega, v svoji dogodevnosti pa je hkrati tudi izkazovalna zanj. Na ta način lahko hermenevtično dejavnost dojamemo v prapotezi *naznanjevanja*, ki jo izvirno podaja tudi beseda *hermeneuein*. To, da smo se znašli pred »hermenevtičnim problemom«, kaže, da smo od tega izvira še zelo daleč. Po drugi strani pa je očitno, da hermenevtični problem sam ni zlahka določljiv, še manj pa rešljiv. Naznačili bi ga lahko z vprašanjem, kako se je človek zahodne tradicije, torej človek filozofije, (še) zmožen izročiti lastnemu izročilu in si sporočiti svojo bistveno določilnost? Prav v iskanju odgovora na to vprašanje se (o)krepi moč interpretacije, ki se v skladu s tem izkazuje kot moč, da se premagaš v resnici lastnega izročila. To je v osnovi Nietzschejeva zahteva po nadčloveku. Ker pa je moč interpretacije v premagovanju tradicije hkrati soočena z nemočjo izročitve izročilu, to sproža krizo občečloveškega izkustva, tj. nejevoljnost človeškosti, ki je samo sebe utemeljevala na izkustvu resnice. Soočenje s krizo pomeni okusiti odprtost resnice, sprejeti resnico kot odprtost. Duhovna odprtost je zato vedno bolj bistveno prizadevanje duhoslovja oziroma t. i. huma-

nističnih znanosti in filozofije. Hkrati s tem prizadevanjem se krepi prizadetost s krizo tradicije kot kritično situacijo moderne humanosti, iz katere pa nas ne rešuje tudi preskok k potradicijskemu postantropocentrizmu.

Hermenevtični problem ima svoje poreklo v krizi občečloveškega izkustva, ki je v drugi polovici prejšnjega stoletja vrgla svojo senco na vse humanistične znanosti in jih celo zasenčila.[4] Iz te pomračitve je na prelomu stoletja skušal humanistične znanosti izvleči Wilhelm Dilthey, utemeljitelj hermenevtike kot metode duhoslovnih znanosti. Martin Heidegger in Hans-Georg Gadamer, ki sta vsak po svoje sprejela poglavitne Diltheyeve spodbude, sta uspela pokazati, kaj je naloga filozofske hermenevtike v sodobni filozofiji, s tem da sta krizo humanizma prepoznala kot krizo tradicije sploh. Hermenevtični problem kot tak ne zadeva samo filozofske hermenevtike, temveč celotno sodobno filozofijo, bodisi da gre za vprašanje pogojev možnosti interpretacije, ali za kritiko ideologije, ali odkrivanje struktur, ali za analizo govornih aktov. Hermenevtika se pri soočenju s krizo občečloveškega izkustva sicer lahko opre na lastno predfilozofsko tradicijo.

Hermenevtika je namreč razvila bogato tradicijo na področju govorništva, tolmačenja religioznih in literarnih besedil, prava, filološkega raziskovanja itn. Ta predfilozofski vidik hermenevtike ni nefilozofski, marveč se v njem kažejo elementi, ki jih filozofija lahko predpostavlja in prevzema kot svoje lastne; v tem tiči tudi pogoj možnosti za to, da postane hermenevtični problem filozofsko relevanten v pogledu same razdelave možnosti filozofije. Potem ko je pred dvema desetletjema ali tremi bilo že nekako samoumevno, da se filozofija lahko izteče v sociologije, antropologije, psihoanalize, lingvistike itn., pa se danes zdi, da je filozofija sposobna povzeti vse navedene oblike vednosti in jih preobraziti v skladu z lastno hermenevtično potrebo. Še drugače povedano: perspektive kulture lahko prosto vhajajo v panoramo filozofije. S tem filozofija postaja to, kar je v teku svoje tradicije pravzaprav že postala: *cultura animi*. Filozofija je namreč prav v hermenevtični elementarnosti skrb za to, da je duša cela po svojem notranjem razmerju do celote. Ta

[4] Zanimivo je, da Gadamer v *Resnici in metodi* že samo uveljavitev besede »problem« v 19. st. gleda kot sindrom omenjene krize.

celota izhaja iz našega razmerja in se vrača vanj. Je naše edinstveno sorazmerje in kot taka izdaja duh hermenevtičnega kroženja.

V zvezi s tradicijo hermenevtike je treba tudi pripomniti, da so historično-filozofski vidiki oblikovanja hermenevtike v najrazličnejših »uvodih v hermenevtiko« obravnavani vse preveč faktografsko in pogrešajo določilno razvitje. Hermenevtična zgodovinskost je namreč nekaj povsem drugega kot pozitivna historičnost. A že historiografska plat oblikovanja hermenevtike zahteva določeno previdnost, tako glede tistega, kar je znano kot izvor besede »hermenevtika«, kakor tudi glede samega pojavljanja hermenevtike v različnih obdobjih, oziroma še natančneje, *med*obdobjih evropske zgodovine. To, da hermenevtično dejavnost že Platon povezuje z imenom grškega boga Hermesa, je samo po sebi hermenevtično dejstvo, katerega obravnava ne more obtičati pri neverodostojnosti etimologije. V igri je vsa grška, pa tudi židovsko-krščanska »mitologija«. Drugič je, historiografsko gledano, pomembno, da je bilo zanimanje za hermenevtiko posebej izrazito v kritičnih obdobjih evropske zgodovine, ko je prihajalo do temeljnih pretresov v medčloveški komunikaciji in kulturi,[5] kar kaže temeljno prizadevanje hermenevtike za integracijo človeškega izkustva. Prav zaradi tega prizadevanja hermenevtika razvija tudi posebno obliko zgodovinskega izkustva, ki je povsem različna od pozitivne historičnosti. Zgodovinskost v hermenevtiki nastopa na ravni celote, v kateri in kot katera se nam sporoča izročilo, ne pa na ravni nizanja posameznih dogodkov in njihovega naknadnega razkladanja. Tisto posamično je za hermenevtiko zgodovinsko vedno že oceloteno, kakor je celota po drugi strani bistveno vedno že oposamljena.

V tem smislu bo tudi Hans-Georg Gadamer v svojem temeljnem delu *Resnica in metoda* iz leta 1960 spregovoril o principu *učinkujoče zgodovinske zavesti*, ki je lastna hermenevtični dejavnosti. Ob tem moramo seveda opozoriti, da ima hermenevtično izkustvo opraviti z resnico in metodo, kolikor gre prav za *filozofsko naravnano hermenevtiko*. Filozofija si namreč od svojih začetkov prizadeva za resnico izkustva, presegajoč pri tem golo izkustvo. V tem presegajočem (transcendirajočem) pose-

[5] Tako tudi Dilthey v rokopisnih opombah k svojemu znamenitemu spisu *Nastanek hermenevtike* ugotovi: »Ta znanost, 'hermenevtika', je imela nenavadno usodo. Vedno si zagotovi pozornost le v velikem zgodovinskem gibanju, ki si za nujno zadevo znanosti zada razumetje singularnega zgodovinskega bivanja, da bi nato spet potonila v temo.« (Phainomena 25–26/98, str. 272, prev. A. Košar.)

ganju k resnici izkustva tiči metoda filozofije. Sam odnos med resnico in metodo je najdosledneje razvil Hegel v svojem spekulativno-dialektičnem sistemu, ki mu bo Gadamer postavil nasproti hermenevtično-dialoško sistematiko.

V pomembnem spisu *Kaj je resnica* iz leta 1957, ki v obrisih naznanja *Resnico in metodo*, Gadamer, sledeč Husserlu in Heideggru, nič manj pa tudi Nietzscheju, zagovarja tezo: »Ni možna izjava, ki je resnična nasploh.«[6] S tem hoče reči, da stavek sploh ni tisto mesto, kjer bi se filozofsko izrekala resnica izkustva. To ugotavlja tudi Hegel, ki pa po Gadamerju vseeno ostaja zvest »idealu totalne izjavnosti«. Zakaj izjava ni izvorno mesto filozofsko izrečene resnice? Nemara zato, ker gre filozofiji za *odprto resnico* izkustva. Resnica za filozofijo ostaja skoz in skoz vprašanje. Gadamer iz tega potegne sklep: »Poslednja logična forma takšne motivacije vsake izjave je *vprašanje*. Ne sodba, pač pa vprašanje je tisto, ki ima v logiki primat, kar zgodovinsko izpričujeta platonski dialog in izvor grške logike. Primat vprašanja pred izjavo pa pomeni, da je izjava po svojem bistvu odgovor. Ne obstaja nobena izjava, ki ne bi predstavljala nekega načina odgovora.«[7] Učinek zgodovinske zavesti kot gibala hermenevtičnega izkustva je torej v tem, da nas postavlja pred vprašanja, s čimer se pravzaprav faktično odpirajo naše bivanjske situacije. Prav zato pomeni postaviti vprašanje tudi že razumeti smer odgovora, smisel. Odprtost zgodovinskega izkustva, na katero odgovarjamo v vprašanju, Gadamer naznači s pojmom »horizont«, ki sicer nastopa že pri Nietzscheju, Husserlu in Heideggru. Gadamer s »horizontom« nakazuje posebno vzgibanost odprte resnice izkustva. Iz naše vselej končne situacije so nam druge zgodovinske situacije dostopne le na podlagi zlivanja horizontov. To zlivanje je temeljna premožnost jezika kot »neskončnega pogovora«: »Verjamem, da jezik zmore stalno sintezo med horizontom preteklosti in horizontom sedanjosti.«[8] Odločilni Gadamerjev korak k odstrtju zgodovinsko odprte resnice filozofskega izkustva, korak v katerem bo sam videl univerzalno nalogo hermenevtike, je ta, da jezik postavi za zgodovinsko sredino te odprtosti. Vsaka zgodovinska situacija je situacija pogovora. Ker časovne distance med situacijami in nje spremljajočimi horizonti ni mogoče časovno odpraviti, se sočasnost situacijskih horizontov osredinja v pogovorni posred-

[6] Hans-Georg Gadamer, *Kaj je resnica*, Phainomena 23–24, prev. Jože Hrovat, str. 54–55.
[7] Ibid., str. 56.
[8] Ibid., str. 59.

ljivosti v jeziku. »Kar osupli doživimo pri vsem prizadevanju za resnico, je to, da resnice ne moremo izreči brez nagovora, brez odgovora in s tem brez skupnosti pridobljenih sporazumetij. Najosupljivejše v bistvu jezika in pogovora pa je, da tudi sam nisem zvezan s tistim, kar menim, ko z drugim o čem govorim, da nobeden od naju v svojem menjenju ne zajame cele resnice, da pa celo resnico vendarle lahko zajameva v najinem posameznem menjenju.«[9] V teh nekaj »točkah« je pravzaprav povzet celoten projekt *Resnice in metode*. Preuranjeno bi bilo na tej podlagi ugotavljati, ali je Gadamer zadovoljivo odgovoril na hermenevtični problem, predvsem pa sprejel njegov nagovor. Gadamer vsekakor pripiše hermenevtičnemu problemu univerzalno duhovnozgodovinsko razsežnost, vendar brez razsvetljenske pretenzije, saj skuša v nasprotju z njo rehabilitirati tradicijo. Izhodišče in cilj svoje filozofske hermenevtike Gadamer v *Resnici in metodi* opiše takole: »Naša premišljanja o pomenu tradicije v zgodovinski zavesti se navezujejo na Heideggrovo analizo hermenevtike fakticitete in jo skušajo plodno izkoristiti za duhovnoznanstveno hermenevtiko. Pokazali smo, da razumevanje ni toliko metoda, s pomočjo katere se spoznavajoča zavest obrača h kakemu predmetu, ki ga je sama izbrala in ga privaja do objektivnega spoznanja, temveč da, narobe, predpostavlja nastanjenost v dogodevanju izročila.«[10] Očitno je, da metodološka prednost vprašanja odpre vprašanje moči interpretacije, to osrednje vprašanje pa prav v njegovi jezikovni sredini (ne središču!) prizadeva nagovor izročila. Ali ni potem univerzalnost hermenevtičnega aspekta v svoji lastni duhovni sredini izrazito kontroverzna in zato osrednje hermenevtične kontroverze načeloma tudi ni mogoče univerzalizirati?

Kakor koli že bomo filozofsko ocenjevali *Resnico in metodo*, dejstvo je, da je prav to delo vzpodbudilo obsežno diskusijo o hermenevtiki v sodobi filozofiji, ki traja do danes. Prevladalo je sicer kritično prepričanje, da je univerzalni aspekt hermenevtike metodološko podtaknjen in da hoče Gadamer vsiliti hermenevtiko kot metodo humanističnih znanosti. Gadamerjev učenec in dober poznavalec njegove filozofije Jean Grondin je v več svojih spisih pokazal, da Gadamer v *Resnici in metodi* sploh ne predlaga kake posebne hermenevtične metode in v skladu s tem tudi ne kake posebne metodologije humanističnih

[9] Ibid., str. 60.
[10] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, str. 293.

znanosti, saj je odsotnost metode zanje ravno nekaj pozitivnega in odlikovalnega. Kljub temu pa se zdi, da ta načelna nemetodološkost ali celo brezmetodičnost ne rešuje problema izkustva, ki je izročeno predpostavljanju dogajanja resnice.

Vsekakor lahko trdimo, da Gadamer v *Resnici in metodi* stremi k univerzalizaciji hermenevtičnega problema, kot se je izhodiščno pokazal njegovemu učitelju Martinu Heideggru na začetku dvajsetih let tega stoletja. Takrat je Heidegger s svojim programom »hermenevtike fakticitete« dejansko utrl pot filozofski hermenevtiki, kar so med drugim potrdile predvsem objave njegovih zgodnjih freiburških in marburških predavanj v zadnjem desetletju. Ta predavanja so bila deležna velikega zanimanja prav zavoljo tega, ker nam lahko pomagajo razjasniti oblikovanje sodobne filozofske hermenevtike, vzpodbudila pa so tudi novo zanimanje za »klasične« hermenevtične avtorje, kot so Avguštin, Vlačić, Schleiermacher in Dilthey. Čeprav je torej Gadamerjeva *Resnica in metoda* tisto delo, ki je vzpodbudilo diskusijo o filozofski hermenevtiki, je Heideggrovo delo *Bit in čas* iz leta 1927 kot dokončna izvedba prvotnega programa hermenevtike fakticitete pomenilo odločilno zaokrenjenje k filozofski hermenevtiki. Zato tudi znameniti Heideggrov obrat (Kehre) v zvezi z vprašanjem biti lahko razumemo iz hermenevtične možnosti filozofije. Pustiti (možnost) biti pomeni pustiti vprašanje biti, s tem pa tudi (možnost), da nas nagovori izročilo biti. V tem nagovoru je osnova vpeljave oznake »Dasein«, »prebivanje«, za bivajoče, ki smo mi sami v krogu biti.[11] Medtem ko lahko pri Gadamerju govorimo o hermenevtiki duhovnozgodovinskega razgovora, gre pri Heideggru za hermenevtiko bitnozgodovinskega obrata. Seveda pa nas ti označbi ne odrešujeta spoprijema z obema pozicijama pri odstrtju hermenevtičnega problema, ki seveda ni samo Heideggrov ali Gadamerjev problem. To kaže tudi stanje diskusije o hermenevtiki štiri desetletja po izidu *Resnice in metode* in sedem desetletij po izidu *Biti in časa*.

Resnica in metoda je vzpodbudila kritičen dialog še preden je bila interpretativno prisvojena. Drugi del *Resnice in metode*, ki je izšel kot 2. zvezek Gadamerjevih *Zbranih del*, sestavljajo večinoma replike na kritična vprašanja. *Resnica in metoda* je

[11] Podrobneje o tem: D. Komel, *Razprtost prebivanja* (O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije), Ljubljana 1996.

zato paradigmatski primer hermenevtičnega besedila, ki učinkuje v odprto, tako tudi ni polemik, ali je to delo zaključeno ali ne, kot se to, recimo, vedno znova dogaja z *Bitjo in časom*.

Ključne premike v razvoju filozofske hermenevtike v zadnjih štirih desetletjih lahko obravnavamo ravno kot filozofske replike na *Resnico in metodo*, ki je v šestdesetih letih bistveno prispevala k temu, da se je *spor o interpretaciji* prelevil v *spor interpretacij*. Tako je naslovljeno tudi osrednje delo vodilnega francoskega filozofa hermenevtične orientacije, *Paula Ricoeurja,* iz leta 1969. Ricoeurja zanima predvsem interpretativna integracija celotnega človeškega izkustva, ki pa naj bi, nasprotno kot pri Gadamerju, ohranila refleksivno podlago. Ricoeur je poskusil odgovoriti na hermenevtični problem s premikom k hermenevtičnemu subjektu, še natančneje, k subjektu v (kon)tekstu interpretacije. S »klasične« pozicije subjekta interpretacije so na Gadamerja leteli očitki, da je zapostavil kriterij objektivnosti interpretacije, tako, recimo, očitki Emilia Bettija v njegovi razpravi *Hermenevtika kot splošna metodika duhoslovja* iz leta 1962, ki se teoretsko sicer navezuje na njegovo temeljno delo *Splošna teorija interpretacije*; v Italiji je izšlo leta 1955, leta 1967 pa je bilo na Gadamerjevo pobudo objavljeno tudi v nemškem jeziku. Številni so bili prav tako poskusi sistematičnega razvitja hermenevtičnega preoblikovanja transcendentalne filozofije, kakor ga je predlagal Gadamer. Ti segajo od *Transformacije filozofije* Karla-Otta Apla iz leta 1973 do *Transverzalnega* uma Wolfganga Welscha iz leta 1995.

Naposled je spor interpretacij prerastel tudi v kritiko ideologije, s katero se Gadamerjeva hermenevtika zbližuje prav po svojem osnovnem pripoznanju, da je vsaka izjava v osnovi že odgovor na vprašanje in s tem vpeta v določen interpretativni kontekst. Jürgen Habermas, ki je s svojo znano knjigo *Spoznanje in interes* iz leta 1969 kritično teorijo družbe potegnil v hermenevtične vode, je poskusil Gadamerju dokazati, da je poskus reševanja hermenevtičnega problema z rehabilitacijo tradicije ideološko »oporečen«, sam pa se je uspel teoretsko dokazati zgolj z zahtevo po racionalizaciji hermenevtičnega problema. Tema ideologije je sicer bila tudi na Slovenskem v ospredju diskusij o hermenevtiki v sedemdesetih letih. Ker se je spor interpretacij sprevrgel v pravcati boj za interpretacijo, je pri-

hajalo do intenzivnih soočanj med marksizmom, analitično filozofijo, psihoanalizo, strukturalizmom in hermenevtiko, kjer je vsaka od naštetih teorij interpretacije poskušala uveljaviti svojo resnico, pri čemer pa je v ospredje vse bolj silila izguba resnice in naposled tudi povsem potisnila v ozadje »brezobzirno kritiko vsega obstoječega«. Pokazalo se je, da je vladanje tradicije silnejše od prevlade idelogije, da pa tradicijo interpretacijsko lahko izsiljujemo do neskončnosti. Onemoglost ideologije in premoč interpretacije na prehodu k postmodernemu umovanju sta mišljenju dokončno vzeli voljo, da bi se še dokazovalo na temelju resnice.

V takem postmodernem stanju je filozofska hermenevtika, še vedno na sledi Heideggrovega in Gadamerjevega osnutka, zasedla vidne položaje tudi zunaj Evrope. Leta 1979 je izšlo delo ameriškega filozofa Richarda Rortyja *Filozofija in ogledalo narave*, ki hermenevtični problem znova potisne v razmerje med znanostmi duha in znanostmi narave, vendar tokrat v znamenju radikalne liberalizacije interpretativnih preigravanj. V istem času je v Ameriki in Evropi postalo modno soočanje hermenevtične destrukcije in postrukturalistične dekonstrukcije, ki se ga je sicer prvi obširneje lotil Jean Greisch v delu *Hermenevtika in gramatologija* iz leta 1977. Leta 1984 izšli zbornik z naslovom *Tekst in interpretacija* vključuje kot svoj osrednji topos polemiko med Gadamerjem in Derridajem, ki obstane pri vprašanju Nietzschejevega interpretativnega perspektivizma. Zdi se, da se je filozofska hermenevtika prav v pogledu interpretativne vojne za razumevanje Nietzscheja vključila v razpravo o postmoderni, ki je bila značilna za osemdeseta leta. Osrednjo vlogo je pri tem odigral italijanski filozof in Gadamerjev učenec Gianni Vattimo, znan predvsem po svojem delu *Konec moderne* iz leta 1986. Vattimova zasluga je brez dvoma ta, da je diskusijo o hermenevtiki vrnil k tistim izvorom, ki so bili relevantni tudi za Gadamerja pri zasnutku *Resnice in metode*, tj. k Nietzscheju in Heideggru, njegovo prizadevanje, da bi pokazal, kako teoretska osnova postmoderne ni zgolj dekonstruktivizem, ampak je to lahko enako dobro tudi hermenevtika, pa je Gadamerjevo univerzalizacijo hermenevtičnega problema nadgradilo s svojevrstnim postističnim ekumenizmom.

V devetdeseta leta je filozofska hermenevtika vstopila z lastnim zgodovinskim učinkovanjem, to pa je od nje tudi zahtevalo, da ponovno premisli svoj status, da se torej vpraša, kot pravi Odo Marquard,[12] na katero vprašanje pravzaprav odgovarja. Vendar tisto, na kar naj vprašanje hermenevtike kot take odgovori, ni toliko vprašanje kot nagovor. To pa lahko nadalje pomeni, da je odgovor na nagovor tisti, ki prvotno zahteva vprašanje, in ne obratno. Je na podlagi predrugačenja razmerja med vprašanjem in odgovorom mogoče spremeniti tudi razmerje med interpretacijo in tradicijo, je mogoče tako namesto še ene interpretacije odpreti drugo tradicijo? Morda se zdi tu ustrezno predlagati branje dela Bernharda Waldenfelsa *Register odgovora* iz leta 1994, ki že v naslovu upira svojo polemično ost proti Gadamerjevemu zagovarjanju »metodične prednosti vprašanja«. Vendar ne gre toliko za prednostni moment, kolikor za razkorak med tem, kar odgovor daje in kar vprašanje jemlje iz izročila, ki smo mu pogovorno izročeni v različnih vmesjih izkustva, kot so medčloveškost, medtelesnost, medprostorje, medčasje, medjezikovnost, medkulturnost itn.

Če je izročitev izročilu za zahodnega človeka postala problematična, če se v tem pogledu za filozofijo tudi ne kaže nobena druga prevodna možnost kot edino interpretacija, potem mora hermenevtika, ki se podaja v možnost možnega, svoj zasnutek v celoti priporočiti sporočilnosti nemega smisla. Njena odgovornost nagovoru bi se tedaj ne izkazovala toliko v zagovoru tradicije, kot v predgovoru k primišljanju brezpomenske smiselnosti.

[12] Prim. O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die Hermeneutik die Antwort ist*, v: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1991, str. 117–146.

FILOZOFSKA GOVORICA MED PREVODOM IN TRADICIJO

Ob nedavnih prevodih Heideggrovih razprav v slovenščino (*Na poti do govorice*, *Uvod v metafiziko*, *Bit in čas*), pri katerih je sodelovalo več filozofskih prevajalcev, se je znova prebudil pomislek, ali je filozofska besedila, ki so tako zelo ukoreninjena v duhu nemškega jezika, možno ustrezno prevesti – ne da bi pri tem po eni strani »delali silo« duši lastnega jezika in ne da bi po drugi strani izvirno misel oropali bistvene povedne moči. Filozofski prevod naj bi bil filozofsko dosleden in hkrati berljiv. Kdor ima izkušnje s prevajanjem filozofskih besedil, prav gotovo dobro pozna to zagato in težavnost rešitve iz nje.

Filozofsko prevajanje Heideggra kaže neko posebnost, ki presega omenjeno zagato s tem, da jo naredi še zagatnejšo. Problemi filozofskega prevajanja pri Heideggru nikakor niso zgolj priložnostno površinske, temveč temeljno globinske narave. *Povedna moč Heideggrove misli je namreč taka, da nas tako rekoč neposredno spravi pred filozofsko izkustvo lastnega jezika* (najprej seveda Heideggrovega, nemškega). To povedno moč je Heidegger sam že pred nastankom *Biti in časa* leta 1927 metodično vpregel v *hermenevtično destrukcijo* podedovanega pojmovnega aparata.

V metodičnem pogledu je izpeljava take destrukcije tesno povezana s problemom fenomenološke deskripcije, ki ima po Heideggru hermenevtičen značaj razlage nečesa kot nečesa. Lahko rečemo, da je prav možnost destruktivične deskripcije to, kar je Heideggra v »pripravljalnih delih« za *Bit in čas* med letoma 1919 in 1926 najbolj zaposlovalo. Razjasnitvi fenomenološke destrukcije je namenjen velik del zgodnjih freiburških predavanj *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks /Fenomenologija zrenja in izraza/* iz leta 1920 (HGA 59), na katera Heidegger izrecno napotuje v znanem *Pogovoru z Japoncem* v delu *Na poti do govorice*. Fenomenološka destrukcija kot tretji element fenomenološke metode[1] ima dejansko opraviti z zrenjem in izrazom, tj. s fenomeni[2] in z dejstvom, da nam

[1] *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt/M. 1988, str. 32.

[2] Oznake »fenomen« tu ni mogoče nadomestiti s »pojavom«, ker Heidegger sam v *Biti in času* razume pojav kot derivat fenomena.

fenomeni, kolikor se sami na sebi kažejo, vedno že nekako spregovarjajo in se nam tako v svoji »neposredni danosti« posredujejo iz samih sebe. Posredovanje se skriva v samem načinu, kako nas fenomeni neposredno dosegajo še pred njihovim izrecnim prisvajanjem. Lahko spregovarjajo tako, kakor se ne kažejo, lahko se sploh ne kažejo. Fenomeni lahko govorijo zaslepljujoče ali pa se zgolj nemo kažejo. Kazanje fenomenov nikoli ni kaka ravnodušna danost, marveč vselej polnodušna pre-danost v obliki zgodovinskega posredovanja, ki zamejuje svet kot »nam dani« svet. Jezik je pri tem tista sredina, skozi katero deluje zgodovinsko posredovanje, ki ga je Heidegger domislil kot usodnostno razkrivanje biti, zasledujoč pri tem grško besedo za resnico biti – *aletheia* / neskritost. Fenomenološka destrukcija kot metodično-zgodovinsko prisvajanje fenomenske govorice vsebinsko vzeto temelji v razumevanju fenomenskosti fenomenov iz dogajanja neskritosti. Fenomene moramo šele iztrgati skrivanju in to trganje občutimo na lastni koži kot izpostavljenost neskritosti ali kot zapostavljanje v skritost. »Elementarna zgodovinskost tubiti lahko ostane nji sami zakrita. Lahko pa jo na neki način tudi odkrije in goji. Tubit lahko odkrije tradicijo, jo ohranja ter preučuje. Odkritje tradicije in razklenitev tega, kar se 'izroča' in kakor se izroča, je moč zajeti kot samostojno nalogo.«[3]

S fenomenološko destrukcijo na povsem nov način stopita v ospredje filozofskega zanimanja problema zgodovinskosti in jezika. Jezikovno sredino, ki smo ji zgodovinsko pre-dani, lahko zajamemo s pojmom *tradicije*, ki je danes vprašljiv bolj kot kadarkoli, z njim pa tudi *izročilo* naše zgodovinske in jezikovne eksistence. Hermenevtični paradoks tradicije se skriva v tem, da ta lahko zastira in tudi povsem zastre horizont, znotraj katerega lahko nekaj kot nekaj postane razvidno, hkrati pa tradicija ponuja edina tla, na katera se kot opazujoči sploh lahko postavimo, če nočemo obviseti v praznem – kar Heidegger v *Biti in času* zavoljo bivanjske samolastnosti (Eigentlichkeit) tudi izrecno zahteva. Naznačeni hermenevtični paradoks tradicije pogojuje tudi dvosmiselnost fenomenološke destrukcije. Ta naj bi po eni strani obstoječo tradicijo razgradila do osnov, po drugi strani pa naj bi prav na teh osnovah zgradili odnos do sedanjega. Gre torej za to, da izrecno »dobimo tla« in si »od-

[3] M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 42.

krijemo pogled« za to, kar kot lastno šele terja izrecno prisvojitev: »Destrukcija je samolastna pot, po kateri se mora sedanjost soočiti sama s seboj v lastnih temeljnih vzgibanostih, in sicer tako, da ji pri tem iz zgodovine nenehno prihaja nasproti vprašanje, v kolikšni meri je njej sami mar za prisvojitev radikalnih možnosti temeljnih skušenj in njihovih razlag.«[4]

Fenomenološka destrukcija ni zgolj »arheologija« preteklega, ki bi bila motivirana v teleologiji prihodnjega, saj se dovrši v kairologiji trenutne samolastne situacije. »Pozitiven« izid njenega »negativnega« kritičnega gibanja je *re-konstrukcija lastnega*. Skozi destrukcijo se ovemo re-konstruiranosti lastnega »na-čem-smo«, in to ni kako ravnodušno zavedanje, marveč táko, da ga dobesedno občutimo na lastni koži, se pravi iz možnosti svoje gole eksistence, iz tubitnostne izpostavljenosti neskritosti, biti. Postopek destrukcije ne pomeni, da slečemo stara oblačila, jih dobro operemo in ponovno navlečemo nase. Sleči se moramo najprej zato, da bi občutili lastno kožo, in šele ta goli občutek nam pove, kaj naj vzamemo nase, katero podobo naj prevzamemo. Rekonstrukcija lastnega kot pozitivni izid razlastitvene destrukcije se dogaja kot tu-bitni prenos razkritosti biti. V tem smislu lahko rečemo, da je povedna moč Heideggrove misli zbrana v prenosu/prevodu tradicije filozofije v njej najlastnejšo in hkrati najbolj tujo sredino biti. Fenomenološka destrukcija je v svojem bitnozgodovinskem jedru pre-vodno osnovana. Govorico mišljenja biti tako bistveno zaznamuje tenzija med re-sistentno tradicijo in ek-sistentnim prevodom.

To, da se problemi filozofskega prevajanja tako skrajno zaostrijo ravno pri Heideggru, ni naključje, saj ni pretirano reči, da je v problematični duhovni situaciji 20. st. pravzaprav edini filozof, ki mu je uspelo prevesti mišljenje predhodnih mislecev v območje lastnega premisleka in narobe, lastni premislek v misel svojih predhodnikov. A en tak filozof tudi v stoletju, kot je bilo prejšnje, pravzaprav zadostuje. S tem nočem reči, da pri drugih filozofih problem prevajanja sploh ne obstaja, kvečjemu da le-ta obstaja vse preveč samoumevno, pri Heideggru pa terja posebno in izrecno umevanje. To, da grški termin »*he ousia*« (bitnost) Latinci prevajajo s »substantia« in Nemci z »Wesenheit«, zanj ne pomeni le bolj ali manj posrečenega oz. pone-

[4] M. Heidegger, *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*, Phainomena V/15–16, prev. S. Krušič, Ljubljana 1996, str. 24.

srečenega filozofskega prevoda, temveč *dogodek v zgodovini biti same*.

Problem prevajanja se pri Heideggru nakazuje kot bistvena sestavina njegove misli same in ima zato bitnozgodovinsko razsežnost. Ta terja posebno hermenevtično obravnavo,[5] ki se ozira predvsem na dejstvo, da je filozofski prevod osrednje gibalo evropske kulture. Pomislimo le na prenašanje Aristotelovih del. Tudi prevod Heideggra je prvovrstni kulturni dogodek, čeprav se v današnjem kulturnem pogonu kaže zgolj kot še ena »zanimivost«. Filozofski prevod ima, še določneje povedano, poseben *med*kulturni pomen, ker nas na poseben način premesti v izkustvo tistega »med-« med-kulturnosti, ki ga večina današnjih teorij multikulturnosti – hote preskoči. Če smo ugotovili, da je filozofski prevod temeljna bitnozgodovinska sestavina Heideggrove misli, potem se tu nakazuje njena kulturna pomembnost za naš čas, ki se jo sicer tako rado zanikuje. Povedna moč Heideggrove misli nas ne spravi le pred izkustvo lastnega, ampak nam razpre tudi prostor tiste *vmesnosti*, kjer se lastno srečuje s tujim. V tem pogledu velja za Heideggra Hölderlinovo napotilo iz znamenitega pisma svojemu prijatelju Friedrichu Böhlendorffu: »Toda lastnega se moramo prav tako dobro naučiti kot tujega.«[6] Ni tuje tisto, česar se je treba naučiti tako kot lastnega, temveč ravno narobe: lastnega se je treba naučiti prav tako kot tujega. Zato je »svobodna raba *lastnega* najtežja«.[7] Hölderlin, sam prepesnjevalec Sofokleja in Pindarja, s tem pesniško izpove to, kar smo maloprej rekli za gibanje destrukcije, ki je bitnozgodovinsko utemeljeno v prevodu in ki privede do rekonstrukcije lastnega.[8] Hölderlinova beseda za posredovanje med lastnim in tujim, ki sredino med njima pušča skrivnostno odprto, je *Innigkeit/notrinskost*. Nam ta Hölderlinova beseda, ki jo prevzame tudi Heidegger, lahko spregovori tudi v medkulturnem kontekstu?[9]

Heidegger nam je zapustil tudi določeno »metodologijo« za soočenje s problemom filozofskega prevajanja na hermenev-

[5] Tematizacija odnosa med *prevodom in destrukcijo* je sicer velik izziv za hermenevtično filozofijo; prim. zbornik: *Destruktion und Uebersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophie Geschichte nach Heidegger / Destrukcija in prevod – O nalogah zgodovine filozofije po Heideggru*, izd. Thomas Buchheim, Weinheim 1989.

[6] F. Hölderlin, *Pismo Casimirju Ulrichu Böhlendorffu*, prev. A. Košar, Nova revija 190/191/192, Ljubljana 1988, str. 164

[7] Ibid., str. 164.

[8] K temu prim. kulturnohermenevtično razmišljanje Günterja Figala *Modernität* v knjigi *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996, str. 112–131.

[9] Napotek v to smer daje Klaus Held v članku *Evropa in medkulturno razu-*

tični ravni – tako eksistencialnoanalitični kot bitnozgodovinski. Na prvi se, recimo, ponuja možnost, da spravimo na plan eksistencialno strukturo filozofskega prevajanja. Heidegger sicer tega v *Biti in času* izrecno ne stori, menim pa, da koncepti razumevanja, razlage in zgodovinskosti ponujajo dovolj možnosti za tovrstni premislek, ki smo ga uvodoma že nakazali. To bi lahko bila tudi nekakšna predpriprava za primerno dojetje Heideggrove izrecne bitnozgodovinske opredelitve filozofskega prevoda, ki jo tako strnjeno podaja v sestavku *Anaksimandrov rek*: »Pristno usodno srečanje zgodovinskih govoric je tiho dogodje. A v njem govori usodnost biti. V katero govorico prevaja dežela Zahoda (Abend-Land)?«[10] Možnost (samo)prevoda bistveno določa kulturnost in medkulturnost Zahoda. Implicira pa tudi destrukcijo obstoječe kulturne govorice zavoljo premestitve v drugo govorico, ki (še) molči.

V istem sestavku Heidegger tudi poda bitnozgodovinsko utemeljitev filozofskega prevoda, ko pravi: »Miselno prevajanje ... je skok čez brezno.«[11] Tudi v delu *Kaj se pravi misliti* lahko preberemo: »Prevajanje se posreči le v skoku, in sicer v skoku enega samega prebliska ...«[12] Skok tu ni mišljen metaforično, temveč bitnozgodovinsko.[13] V *Prispevkih za filozofijo*, ki poleg *Biti in časa* veljajo za najpomembnejše Heideggrovo delo, je »Skok« ena od šestih skladb mišljenja biti. V *Kaj se pravi misliti* Heidegger posebej poudari, da je za ta skok potrebna »dolga in počasna priprava«,[14] K taki pripravi brez dvoma sodi filozofsko izkustvo lastnega jezika. Filozofsko izkustvo lastnega jezika *je* – s tem bi se Heidegger gotovo strinjal – ta dolga in počasna priprava na skok v mišljenje biti.

Kako lahko ta priprava poteka v primeru slovenskega jezika? Najprej moram poudariti, da se filozofska izkušnja z lastnim jezikom ne omejuje zgolj na ukvarjajanje s filozofskimi teksti, ki so ohranjeni v tem jeziku. Filozofska izkušnja z lastnim jezikom po svojem bistvu ni monološka, temveč dialoška, da ne uporabim danes zelo potrošne oznake: interdisciplinarna. Tako

mevanje, Nova revija 183/184, Ljubljana 1997, str. 207–216), kjer fenomen medkulturnosti poveže s problematiko temeljnih razpoloženj v Heideggrovem mišljenju biti. Razmerje med pesniško destrukcijo in notrinskostjo sicer obravnavam v spisu *Notrinskost destrukcije*, Nova revija 190/191/192, Ljubljana 1988, str. 166–174.

[10] M. Heidegger, *Der Spruch des Anaksimander*, *Holzwege*, HGA 5, Frankfurt/M. 1977, str. 371.

[11] Ibid., str. 329.

[12] Martin Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen 1984, s. 140/141.

[13] To tezo sem podrobneje razvil v sestavku *Filozofski prevod kot pot do govorice*, Phainomena VI/21–22, Ljubljana 1997, str. 81–93.

[14] Ibid., str. 141.

bo tudi Heidegger v *Na poti do govorice* poskusil razgrniti bistvo govorice iz razgovora filozofije s pesništvom. Prav tako je pomemben razgovor filozofije s filologijo, do katerega je Heidegger bil nekoliko zadržan. Jezik, ki je razvil svojo literaturo in svojo filologijo, nujno hrani v sebi tudi določeno filozofsko izkušnjo. V tem pogledu je prvinski stik z starogrškim duhovnim izročilom.

Vsi evropski jeziki so kot filozofske govorice v najširšem smislu pre-vodi staregrščine. Stik s starogrškim filozofskim izročilom ima zato bitnozgodovinski smisel začetja. Heidegger na to nenehno opozarja. Zdi se, da v pogledu možne filozofskosti jezika nekako daje prednost starogrščini in nemščini. Vendar se stik germanskih jezikov s starogrščino dogodi s posredovanjem latinščine. Ta posredniškost latinščine za germanske in romanske jezike sama po sebi ni nič manj pomembna kot neposrednost grškega začetja. Tu pa imamo še slovanske jezike. Poglavitna posebnost prvotne slovanske filozofske terminologije v primerjavi z germansko in romansko je, da do prenosa iz grške filozofske govorice ne prihaja s posredovanjem latinščine, temveč v neposrednem stiku z grščino. Ključnega pomena je pri tem delovanje znamenitih solunskih bratov, sv. Cirila – Konstantina Filozofa (827–869) in sv. Metoda (815–869), ter njunih učencev.[15] S t. i. »staro cerkveno slovanščino«, ki sta jo ustvarila, se za vse današnje slovanske jezike prek »praprenosa« iz starogrščine odpre možnost hermenevtične izkušnje lastnega jezika. Študij tega obdobja nastajanja prvotne bogoslovno-modroslovne terminologije, ne glede na to, koliko je Ciril-Metodova tradicija delovala v nadaljnjem razvoju posameznih slovanskih jezikov (njen vpliv je seveda načeloma večji v deželah pravoslavne veroizpovedi kot pa katoliške), je nujni element filozofske izkušnje z lastnim jezikom. Kar posebej odlikuje to začetno obdobje vseslovanske kulture, je prav izkustvo prevoda iz starogrščine, najprej verskih in nato filozofskih be-

[15] Nekako v 7. st. pridejo zahodna slovanska plemena, takrat združena v t. i. Samovo državo, v stik s krščanskimi menihi, predvsem iz Salzburga in Ogleja, pa tudi iz Irske. Pisnih virov o takratnem stanju slovenščine in vplivu latinščine ni, najstarejši zapiski v slovenščini, t. i. brižinski ali freisinški rokopisi, datirajo v 10. st. Carigrajski cesar Mihael je leta 867 na prošnjo moravskega kneza Rastislava poslal izobražena solunska brata med Slovane na ozemlju današnje Moravske, da bi tako preprečil vpliv salzburških in oglejskih menihov. Njuna poglavitna zasluga so prevodi Svetega pisma in pričetek bogoslužja v stari cerkveni slovanščini. Po Metodovi smrti leta 885, Ciril je umrl že prej, je bilo kakih dvesto njegovih učencev izgnanih iz Moravske in so naprej delovali na ozemlju današnje Bolgarije, Srbije in Dalmacije, kjer so zapustili globoke verske in splošnokulturne sledi. Cirilovo in Metodovo delo ostaja trajna dediščina ne samo slovanskih narodov, temveč evropske kulture sploh, kar se še zmeraj zanemarja.

sedil, kot jezikovne stvaritve.[16] Da je resnično šlo za kulturno stvaritev jezika, kaže tudi to, da je sv. Ciril – Konstantin Filozof – ta vzdevek je pomenljiv – izumil tudi posebno slovansko pisavo, poimenovano »glagolica«.[17]

V zadnjem času je na pomembnost Ciril-Metodove tradicije za oblikovanje slovanskih filozofskih izrazoslovij opozoril zagrebški filozof in slavist Anto Knežević v svojih knjigah *Filozofija i slavenski jezici* (Zagreb, 1989) in *Najstarije filozofsko nazivlje* (Zagreb 1991). Filozofsko najrelevatnejše besedilo iz tistega ob-dobja je po Kneževiću starocerkvenoslovanski prevod razprave, ki jo pripisujejo Teodorju iz Raithuja, v kateri najdemo sistematični prevod Aristotelovih kategorij.[18] Ta razprava je vključena v t. i. Svjatoslavjev zbornik (namenjen kijevskemu knezu Svjatoslavu) iz leta 1073, ki je bil prvotno sestavljen za carja Simeona okoli leta 920. Zbornik je tako za Ostromirovim evangelijem iz leta 1056/57 druga najstarejša slovanska rokopisna knjiga. Na podlagi tega sistematičnega prevoda je možno rekonstruirati prvotno slovansko filozofsko izrazoslovje, ki je odločilno vplivalo na poznejša oblikovanja filozofskih izrazoslovij pri različnih slovanskih narodih.

V tem pogledu je posebej zanimiva terminologija »biti«, in sicer od nedoločniške osnove »byti«, »bytije« (za gr. to einai) in od sedanjika »jestvo« (za gr. physis), soštije (za gr. ousia). Ti izrazi so prešli v različne slovanske jezike in prevzemali različne pomene, recimo »suština« v srbščini pomeni bistvo, »su-

[16] Jevgenij Mihajlovič Vereščagin iz Moskve je poudaril: »Če v 'običajnih razmerah' prevajalec usklajuje določen naziv enega jezika s po smislu skladnim (ekvivalentnim) nazivom drugega jezika, pa Ciril in Metod nista mogla ubrati te poti. Morala sta – ne poiskati, temveč ustvariti slovansko bogoslovno izrazje, ustvariti filozofsko izrazje, enakovredno grškemu.« (E. M. Vereščagin, *Kyrill i Methodij kao tvorci teološkofilozofskoga nazivlja u slavenskom jeziku*, Filozofska istraživanja, Zagreb 1990, str. 602.)

[17] Nastanek glagolice in cirilice je še danes predmet filoloških in zgodovinskih razprav. Konstantin Filozof je priredil grške minuskule, za tiste slovanske glasove, ki jih v grščini ni bilo, je prevzel znamenja iz orientalskih jezikov; to so znaki, ki so obrnjeni proti levi, ker orentalski zapis poteka od desne proti levi. »Cirilica«, ki je dobila ime po Cirilu, pa naj bi nastala pozneje v 10. st., na ozemlju današnje Bolgarije, pripisujejo jo sv. Klementu. Sestavljajo jo velike glagolske in grške pismenke.

[18] Kneževiću se v oceni pridružuje eden najpomembnejših raziskovalcev najstarejšega slovanskega izrazoslovja, Božidar Pejčev iz Sofije, ki v zvezi s tem ugotavlja, da »v starobolgarski in staroruski teoretski literaturi ni nobenega drugega teksta, v katerem bi bilo tako dosledno ohranjeno nasprotje med patristično usmeritvijo v tolmačenju filozofskih problemov, kategorij in pojmov ter tradicijo nekrščanskih, antičnih in grških filozofov« (B. Pejčev, *Povijesnofilozofsko značenje Simeonova /Svjatoslavljevega/ zbornika iz 1073. g.*, Filozofska istraživanja, Zagreb 1990, str. 626).

šestvo« v ruščini pomeni »bit«, »byt« pomeni v ruščini tudi »vsakdanjost«, v hrvaščini »bit« pomeni »bistvo«, v slovenščini pa ima »bit« pomen esse. Poleg tega najdemo v slovenski filozofski terminologiji tudi izraze, kot so »bitje«, »soštvo«, »jestvo«, ki imajo starocerkvenoslovanski izvor, vendar modificiran pomen. Prav te pomenske modifikacije kažejo, da se kljub izredni pomembnosti Ciril-Metodove tradicije hermenevtično izkustvo slovanskih jezikov in še posebej slovenščine ne more omejiti zgolj nanjo.

Sleherni slovanski jezik je zgodovinsko določen s Ciril-Metodovo tradicijo, vendar ne vsak v enaki in isti meri. Slovenščina se je v primerjavi z vzhodnoslovanskimi jeziki gotovo razvijala pod manjšim vplivom te tradicije in bila hkrati bolj izpostavljena vplivom germanskih in romanskih jezikov. Poleg tega pa ji je uspelo tudi obdržati izraze iz praslovanščine, ki jih je Ciril-Metodova tradicija sicer izrinila. Med njimi je tudi nekaj osrednjih filozofskih izrazov, kot je recimo »resnica«, ki v pomenu »veritas« živi samo še v slovenščini.[19]

Drugo obdobje, ki je ključnega pomena za hermenevtično izkušnjo slovenščine, je čas protestantizma. Za Ciril-Metodovo tradicijo lahko rečemo, da prevod odločujoče opredeljuje možno interpretacijo. S prevodom grške besede »logos« s slovansko besedo »slovo«, recimo, ne dobimo samo verodostojne prevedenke, ampak prabesedo, ki tako kot logos v starogrščini iz sebe ustvarja neskončni »spored« interpretacij. Protestantizem pa, nasprotno, prevod podredi interpretaciji. Pri slovenskih protestantih sta celo v rabi besedi »izlaga« in »tolmačenje« namesto besede »prevod«. Če Luther in za njim tudi vsi slovenski protestanti postavijo zahtevo, da je sveto besedo treba ljudstvu posredovati v jeziku, ki ga samo govori in ki mu je domač, potem je ta zahteva bistveno različna od tega, kar terjata sv. Ciril in Metod. Pri njiju gre za povzdignjenje obstoječega slovanskega jezika na duhovno raven grške besede. Posledica tega je kasnejša oddaljitev stare cerkvene slovanščine od žive govorice, tako da se je obdržala le še v religioznem obredju v pravoslavnih deželah. Zanjo je bil značilen izrazito teocentričen pogled na jezik in celo na pisavo (fenomen pokritih besed). Protestantizem si v nasprotju s tem prizadeva za določeno »po-

[19] Prim. Fran Ramovš, *Slovensko res 'verum'*, Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino III/1–2, Ljubljana 1920, str. 46–48.

človečenje« jezika, ki odpira možnosti svobodne razlage tako svetopisemskih kot teološko-filozofskih besedil.[20]

Tu skoraj ne moremo mimo tega, da je bil sodobnik in sodelavec slovenskih protestantskih piscev Hrvat Matija Vlačić – za Diltheya, Heideggra in Gadamerja eden od utemeljiteljev hermenevtike v novem veku. Kakšen je bil dejanski Vlačićev vpliv na slovenske protestante glede metode interpretacije in splošnega jezikovnega nazora, je vsekakor težko oceniti. Očitno pa je, da je v slovenskemu protestantizmu težnja po čim večji razumljivosti besedila – zahteva, da se Pismo razume in razlaga kot besedilo – po svoje odprla pot literarnemu in filološkemu izkustvu jezika, ki se vzpostavlja z možnostjo subjektivne in objektivne prisvojitve jezikovne tradicije.

To pesniško-literarno in filološko izkustvo jezika je posebej izrazito v 19. st. s pesnikom Francetom Prešernom ter jezikoslovcema Jernejem Kopitarjem in Franom Miklošičem. Čeprav se razliko med pesniškim in filološkim izkustvom jezika da zajeti v okvirih subjektivnega in objektivnega razmerja do jezika, pa je to, kolikor tu sledimo Heideggru, vseeno preozko gledišče. Relacija med subjektom in objektom, ki obvladuje novoveško znanstveno filozofijo, je pri njem presežena s konceptom tubiti (Dasein). Tubit človeka govori, kolikor odgovarja govorjenju govorice. Poezija in filologija nam vsaka na svoj način izrecno prisvojita govorico kot govorico. To kaže med drugim tudi to, da se je hermenevtika zgodovinsko razvijala prav v tesni povezavi z njima. Morda je zato ustrezneje, sledeč Heideggrovim napotilom v delu *Na poti do govorice*, govoriti o govorjenju *iz* govorice v pesništvu in govorjenju *o* govorici v filologiji ter o možnem razgovoru *o* govorici *iz* govorice, za katerega si mora prizadevati filozofija. V drugi polovici 19. st. se prav pod vplivom razcveta poezije in filologije prične zavestno ukvarjanje s slovensko filozofsko terminologijo, ki doseže svoj vrh v delu neosholastičnega filozofa Aleša Ušeničnika in fenomenologa Franceta Vebra.[21]

[20] Jože Rajhman v delu *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav* (Ljubljana 1977, str. 105), ki obravnava Trubarjev *Katekizem* iz leta 1550, ugotavlja sorodnost med Trubarjevim in Luthrovim jezikovnim nazorom in v zvezi s tem pravi: »Temeljno načelo Luthrove stilistike je načelo splošne razumljivosti. Govorica mu je posoda, v kateri je skrita misel. Posoda ni pomembna, pomebna je misel. Luther je hotel govoriti preprostemu človeku, zato je šel k mesarju, da bi se z njim pogovoril o besedah, ki jih uporablja pri svojem delu, celo o posameznih kosih ovčjega mesa se je hotel poučiti pri njem. Zbiral je tudi ljudske pogovore. Merilo izrazne uspešnosti je bila ljudska govorica.«

[21] Z začetki slovenske filozofske terminologije v drugi polovici 19. st. se posebej ukvarjam v razpravi *Janko Pajk i počeci slovenskoga filozofijskog na-*

Če obdobje literarnega in filološkega razcveta v 19. st. primerjamo s Ciril-Metodovim in protestantskim obdobjem, opazimo, da se prevajalsko delo umakne v ozadje, medtem ko v prejšnjih dveh obdobjih izrazito sili v ospredje in celo narekuje hermenevtično izkustvo lastnega jezika. V drugi polovici 19. st. prevajanje nadomesti delo za zelo kvalitetne slovarje, katerih študij je bil zame pomemben tudi pri prevajanju Heideggra. Naj omenim predvsem Miklošičeva slovarja *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum (1862–1865)* in *Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen (1866)*, ki sta temeljnega pomena za študij slovanskih jezikov, in Pleteršnikov *Slovensko-nemški slovar* (1894), ki je nadvse pomemben za študij sloveščine.[22] Poudariti moram, da tovrstni slovarji nikakor niso zgolj nekakšni pripomočki za prevajanje. Za vsakim slovarjem je obsežno filološko delo, ki lahko traja desetletja. Zato slovar zahteva potrpežljivo filozofsko branje, ki se lahko razvije v izvrsten model fenomenološke destrukcije. Destrukcija nosilnih pojmov je namreč v prvi vrsti raziskovanje slovarja, ki institucionalizira določeno jezikovno tradicijo. Slovar kot dovršeno filološko delo ne le da ni zgolj pripomoček za prevajanje, temveč je sam po sebi že ustanova prevoda, ki učinkuje kot tradicija.

Pomen pesništva je v primerjavi s filološko institucionalizacijo jezikovne tradicije treba iskati drugje. Pesništvo lahko prek svoje govorice, ki je, filološko gledano, morda videti zgolj kot igranje z besedami, dobesedno postavi v igro celotno jezikovno tradicijo in odpre njene neslutene možnosti ali pa nas navda s slutnjo njene nemožnosti. Pesništvo nas izvorno nastani v jeziku in v tem oziru je pesniška beseda svetotvorna. To, da šele s pesništvom jezik zares postane »hiša biti«, je tudi pogoj možnosti, da se pesništvo uveljavi kot mero-dajen element kulturne in narodne identitete, kakor se pri Slovencih, recimo, zgodi s Prešernovim romantičnim pesništvom. Svetotvornost poezije lahko razumemo »klasično«, kot nomos oziroma nomičnost v Schleglovi razlagi lepo urejenega sveta, ki odseva večne pralike stvari. Pozni Heidegger bo sam uporabil prispodobo zrcalne igre sveta. V zapisu *Hebel Hišni prijatej* pa Heidegger to igro opiše v perspektivi še prvobitnejšega nomosa: »Beseda

zivlja, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine XXII/1–2, Zagreb 1996, str. 309–323. Janko Pajk, najpomembnejši slovenski laični filozof v 19. st., je zaslužen, da je v razpravi *Doneski k filozofičnej terminologiji*, objavljeni v Kresu leta 1881, pospremil oblikovanje slovenske filozofske terminologije s poskusom teoretske utemeljitve.

[22] Po drugi strani, prav kolikor gre za prevode Heideggra, ni mogoče mimo *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig, 1854) J. in W. Grimma. Jernej Kopitar je z Jacobom Grimmom vzdrževal pomembne stike.

premerja kot čutni smisel prostranost razprostirališča med nebom in zemljo. Jezik drži odprto razsežje, v katerem človek na zemlji pod nebom naseljuje hišo sveta.«[23] Prvobitni nomos je nomos nastanitve. To na kontroverzen način prihaja na dan ravno v sodobnem pesništvu, ki bi ga eksistencialno-nomično lahko označili kot nomadstvo v puščavi jezika. Heideggrov učenec in interpret Walter Biemel je v svojem sestavku *Umetnost in prevod*, ki se ne ukvarja, kot bi morda sklepali iz naslova, z možnostjo prevajanja umetniških del, temveč z umetnostjo kot možnostjo bitnozgodovinskega prevoda »biti« v »prebivati«, omenja Celanovo pesniško usodo: »Iskanje novih govoric, ki so bile vedno težje razumljive, razodeva obupen dvom pesnika, stopnjevan še s psihično boleznijo. A to ni bolezen posameznika, temveč bolezen našega časa. Tu se pesništvo dogaja kot prevod, ki spet zahteva prevajanje, da bi postalo dostopno.«[24]

Filozofija se lahko, tudi ko gre za filozofski prevod v bitnozgodovinski razsežnosti, od pesništva nauči nastanitve v jeziku. Kaj pomeni bližina in oddaljenost mišljenja in pesnjenja, je prav gotovo eno najtežjih vprašanj, ki nam jih je zapustil Heidegger. Še posebej težkih, če se zavemo, da v pesništvu danes spregovarja predvsem izkušnja odtujitve lastnega jezika in tujost bistva jezika sploh.

Seveda se spričo tega komu lahko postavi vprašanje, ali ima filozofsko izkustvo lastnega jezika, za katero nam tu v prvi vrsti gre, sploh še smisel. Pesništvo danes kot nomadstvo v puščavi jezika ravno prepušča filozofiji v last odprto vprašanje take izkušnje z jezikom. Čeprav tu poudarjamo predvsem pomembnost izkustva lastnega jezika za filozofsko prevajanje Heideggra, pa to sploh ni nujno povezano s konkretnim prevajalskim delom. Lahko se dogaja na bolj abstraktni ravni »prevajanja misli«. Zanimive primere za tako prevajanje misli, ki ga dopolnjuje izkušnja lastne jezikovne tradicije, najdemo tudi v sodobni slovenski filozofiji. France Veber, najpomembnejši slovenski filozof fenomenološke usmeritve pred drugo svetovno vojno, je leta 1920 na Meinongovo priporočilo prevzel stolico za filozofijo v Ljubljani. To zanj sploh ni bila lahka naloga, saj se je moral »tako rekoč jezikovno preučiti«.[25] Če je namreč hotel predmetno-teoretski nauk svojega učitelja prenesti v slovenski jezik, je moral na novo ustvariti primerno filozofsko

[23] M. Heidegger, Hebel Das Hausfreund, Pfullingen 1985, str. 29.

[24] W. Biemel, *Kunst und Übersetzung*, v: *Destruktion und Übersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Heidegger*, ur. Thomas Buchheim, Weinheim 1989.

[25] F. Weber, *Meine Beziehungen zu Meinong*, v: *Vom Gegenstand zum Sein*, iz. R. Trofenik, München 1972, str. 164.

terminologijo. Ta izkušnja z lastnim jezikom je precej prispevala k temu, da se je postopoma vse bolj oddaljeval od Meinongovega predmetnoteoretskega nauka in si utrl lastno pot v filozofijo, ki je vodila od teorije predmeta k vprašanju stvarnosti. Veber je, tudi v sodelovanjnu s filologi, vpeljal vrsto zanimivih in fenomenološko relevantnih filozofskih terminov. Njegova razprava o psihologiji slovenskega jezika je, žal, ostala samo načrt. Veber se je takoj po prihodu iz Gradca v Ljubljano lotil tudi fenomenološke teorije jezika,[26] ki je temeljila na predpostavki, da jezik zavzema mesto med psihičnim in realnim svetom. Menim, da je prav ta teoretska predpostavka Vebru onemogočila še temeljitejši filozofski pristop do lastnega jezika.

Kljub temu pa je France Veber s svojim zasnutjem fenomenologije in izkušnjo lastnega jezika, ki je potekala na tej teoretski podlagi, pripravil tla za recepcijo Heideggra na Slovenskem. Tega se je zavedal Dušan Pirjevec (1921–1977), ki je Vebrovo *Estetiko* (njegovo osrednje filozofsko delo iz leta 1925) poskusil prevesti v območje Heideggrovega mišljenja biti. So tudi prevodi take vrste, in to zelo zahtevni, tako da lahko upravičeno govorimo o »preskakovanju brezen«, kar je za Pirjevca pomenilo »korak čez mejo estetike«.[27] Pri tem se je Pirjevec oziral tudi na neoavantgardistična gibanja v slovenski umetnosti šestdesetih in sedemdesetih let, ki so v ospredje postavljala »samodestrukcijo« umetniškega izraza. Drug Pirjevčev poskus v tej smeri je prevod zgodovine evropskega romana od njegovih grških začetkov do francoskega novega romana v zgodovino razkrivanja ontološke diference. Tovrstni prevodi, ki se dogajajo v mediju »zgolj mišljenja«, so duhovnozgodovinsko lahko pomembnejši od konkretnih prevajalskih del in običajno tudi hodijo pred njimi. To v precejšnji meri velja tudi za recepcijo Heideggrove misli na Slovenskem, saj je, recimo, do prevoda *Biti in časa* prišlo šestdeset let po tistem, ko se je v Vebrovem filozofskem krogu o tem delu že intenzivno razpravljalo.

Naj na koncu podam še splošno pripombo glede prevedljivosti oz. neprevedljivosti *Biti in časa*, najpomembnejšega Heideggrovega dela in po mnenju mnogih tudi najpomembnejšega filozofskega besedila tega stoletja. Slovenski prevod *Biti in časa*

[26] F. Veber, *O fenomenologiji jezika*, Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino 2, Ljubljana 1920, str. 1–46, 137–187; *O razmerju med besednim in stvarnim doživljajem*, Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino 3, Ljubljana 1922, str. 134–149.

[27] D. Pirjevec, *Estetska misel Franceta Vebra*, Ljubljana 1989, str. 276.

ne da bi samo lahko bil, temveč bi moral biti boljši. Pripravljalni razgovor med prevajalci se je končal tam, kjer naj bi se šele zares začel. Je pa še nekaj! Kakor koli že bomo kot prevajalci pristopili k prevodu *Biti in časa*, bo ta pustil priokus spodletelega poskusa. Na preizkusu je naša filozofska potrpežljivost, ki jo Heidegger sam večkrat omenja in tudi zahteva. Mogoče ta prevod celo mora spodleteti iz istih razlogov, zaradi katerih Heideggru samemu tega dela ni bilo mogoče nadaljevati in dokončati, tako kot je prvotno načrtoval. V pismu Elisabeth Blochmann iz leta 1935 sam priznava: »Počasi razumevam to knjigo, katere vprašanje zdaj dojemam jasneje; vidim veliko neprevidnost, ki tiči v tej knjigi, a morda je treba delati take 'skoke', da bi sploh prišli do skoka.«[28] Ne pozabimo še enkrat, da je »skok« Heideggrovo bitnozgodovinsko ime za prevod. Vprašanje, ki ga moramo vzeti nase kot *prevodno* vprašanje biti, se po Heideggru glasi: V katero govorico prevaja dežela Zahoda? Pri poskusu, da zarišemo pripravo za odgovor na to vprašanje, se je pokazalo, kako se v primeru slovenščine v tradicijo Zahoda vpleta tisto, kar že v zemljepisnem pogledu dovolj nedoločno imenujemo »vzhodno«. Glede na najnovejšo recepcijo Heideggra v t. i. vzhodnoevropskih državah lahko rečemo, da je njegovo delo torišče možnega dialoga med Vzhodom in Zahodom, na katerega razdeljena Evropa že dolgo, celo preveč dolgo čaka. V tem je vsekakor smisel prevajanja *Biti in časa*, tudi za ceno nesmislov. Ni dovolj prevesti *Bit in čas*, potrebno je *ustvariti* prevod *Biti in časa* in se tako podati na pot do govorice biti, ki še ni naša last in tudi mi še nismo postali njena last.

[28] Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, Marbach am Neckar 1989, str. 87.

ZASNUTEK ZGODOVINSKOSTI IN KRIZA POJMOVANJA TRADICIJE

Diese Geschichtswahrung ist das große Thema der abendländischen Kultur. Das unterscheidet sie von allen anderen.

(Ernst Jünger, *An der Zeitmauer*)

Razvoj fenomenologije v dvajsetem stoletju je tvorno prispeval k temu, da je *evropskost* danes pri večini narodov, ki so naseljeni na geografskem ozemlju Evrope, postala *ciljna življenjsko-svetna vrednota*. Drugo vprašanje je, ali fenomenologija lahko prispeva tudi *merodajno kritično obravnavo vrednote evropskosti*, kakor tudi pojmov, ki jo konstituirajo: »kulture«, »znanosti«, »umetnosti«, »religioznosti«, »zgodovine«, »politike« itn., predvsem pa, ali lahko premisli *tipiko dejavne zgodovinskosti, ki ji je imanentna*. Z drugimi besedami: *če naj fenomenologija tvorno sodeluje v oblikovanju smisla zgodovinske kulture, se mora najprej sama preoblikovati v smislu lastne zgodovinskosti*. V tem vidim svojevrstno *hermenevtično izpolnitev* fenomenologije tako v vsebinskem kot tudi v metodičnem pogledu, prek katere fenomenologija samo sebe naznani, preda in smiselno izpolni (to pomeni *hermeneuein*) v svoji dejavni zgodovinski možnosti in tako izkaže svojo pre-danost zadevi mišljenja. Fenomenologija v svojem dosedanjem razvoju tega še ni opravila, čeprav jo je že Husserl sam dojel kot izpolnitev zgodovinske pretenzije vse dosedanje filozofije. V skladu s tem ji pripada tudi naloga, da pokaže na zgodovinsko izpričano konstitutivno vlogo filozofije pri razumevanju kulture in evropskem medkulturnem sporazumevanju. Da pa bi ta vidik jasno izstopil, mora zasnutek hermenevtične fenomenologije potekati v smeri potrditve specifične zgodovinskosti filozofije; sklicevanje na kako splošno teorijo zgodovinskega raziskovanja in razumevanja zgodovine tu ne zadostuje. To pa pomeni, da hermenevtična izpolnitev fenomenologije zahteva preobrazbo *fenomenologije v dejavno zgodovinskost filozofije* oziroma v *medkulturno prakso filozofije*. Tak razmislek bi po eni strani upošteval nesporne dosežke fenomenologije in hermenevtike v 20.

stoletju, po drugi strani pa bi na podlagi kritične diskusije teh dosežkov odprl nove vidike soočanja s kulturnimi in medkulturnimi »realnostmi« evropskega življenjskega sveta.

Naše običajno (postmoderno) izkustvo teh realnosti je v osnovi protislovno, saj ga po eni strani zaznamuje tendenca k povezovanju v »en svet«, ki ga, zunanje gledano, omogoča zlasti razvoj informacijske tehnologije, po drugi strani pa opazimo tendenco k pri(po)znavanju razlik in različnosti, zlasti v pogledu kulturnih tradicij. Ti dve tendenci si očitno nasprotujeta, kar pa ni nujno neproduktivo; prav nasprotno: neproduktivno in celo škodljivo bi bilo potlačiti to nasprotje z navidezno harmoničnostjo. Fenomenologija je svoj teoretski prispevek k razmisleku razmerja med enotnostjo sveta in različnostjo »kulturnih« svetov že ponudila.

Filozofija je, zgodovinsko gledano, od svojih začetkov osredotočena na razmerje med enim in mnoštvom, med enotnostjo in različnostjo, fenomenologija pa je v tem pogledu prispevala *teorijo intencionalne strukturiranosti zavestnega sploh*: vsaka zavest je zavest o nečem; kljub različnemu doživljajskemu, jezikovnemu, vrednotenjskemu »ustroju« naših posamičnih zavesti vendarle za vse nas obstaja skupni svet, v katerem se lahko sporazumevamo, in to ne le o splošnem, temveč tudi o posameznem. Vse, kar je kakor koli dano za zavest in kar nas kot reč obdaja, je torej vnaprej dano na podlagi naše *transcendence v svet*, naše *biti-v-svetu*. To pa pomeni, da je tudi »filozofska« enotnost sveta dosegljiva le na podlagi *transcendentnega zasnutka*, ki se ne izteka v poenotenje in poenostavljanje razlik, temveč »preteka« kot svojevrstna *zgodovinska dinamika teh razlik*: enotnost sveta prihaja iz razlik kulturnih svetov in kot taka zopet vhaja vanje.

Ni *ene* kulture, so le *različne* kulture, ki pa jih vendar lahko enotno motrimo iz celote sveta. Prav to je zgodovinsko stališče in vzgib filozofije, njen trenutek. Enotno gledišče sveta se oblikuje skozi »gibljivo pretekanje«, ki tvori specifično zgodovinskost filozofije in določa filozofski smisel *tradicije*. Filozofsko dojetje tradicije (iz. lat. *trado*, predam, izročim) zadeva namreč vidik *prehajanja med enotnostjo in različnostjo sveta.*

Prav pojem tradicije pa je danes brez dvoma eden najbolj vprašljivih pojmov ne le na področju filozofije, temveč humanistike sploh, oziroma izdaja že kar *vprašljivost vedenja o humanem sploh*. Postmoderna se vse bolj izkazuje kot *potradicija*. To ne pomeni, da tradicija ni več spoštovana, narobe, tradicijo se bodisi v originalu bodisi kot nadomestek vsepovsod postavlja na ogled. Gre za to, da današnji človek, kljub ogledovanju v tradiciji in spogledovanju z njo, svoje bistvo vse manj razumeva iz tradicije, torej tako, da na osnovi tradicije prenaša svoje bistvo »s človeka na človeka«. Tako ni poniknila le enotna ideja o človeku, marveč vse bolj izginja tudi različnost ljudi. Oblikuje se prepričanje, da pre-dajanje, izročanje bistva človeškosti v smislu *zgodovinske tradicije* lahko nadomesti *informacijska reprodukcija človeškosti*, ki vključuje tako biološki kot kognitivni dejavnik. Vse kaže, da bo ta reprodukcija v prihodnosti napredovala do neslutenih razsežnosti. Ali ta napredek pomeni za tradicijsko človeškost njen konec? Kakršno koli govorjenje o epohalnih koncih že predpostavlja neko razumevanje zgodovinskosti.

Seveda je povsem nesmiselno, da bi tu brez odlašanja stopili v obrambo tradicije in vsega, kar se je z njo oblikovalo – zgodovine, kulture, humanizma, resnice ... Prvič: to sploh ne bi bila filozofska obramba tradicije, temveč običajno svetovnonazorsko zatekanje v humanistični tradicionalizem. Treba pa je pomisliti: Ali nas prav ta radikalna vprašljivost tradicije ne sili, da se vprašamo o njenem smislu? Danes je vsakomur razvidno, kakšne posledice je imelo ideološko vodeno odpravljanje tradicije v razmerah realnega socializma. Kaj če ima »tradicija« poleg svoje odkrite, vsakovrstni kritiki izpostavljene plati, še svojo skrito plat, ki pa pride do veljave ravno v obdobju radikalne krize pojma tradicije?

Filozofija je svoj pojem tradicije razvila v težnji po posredovanju med enotnostjo in različnostjo. Zgodovinski nasledek te težnje je, da je prav filozofija sposobna govoriti v različnih jezikih, ne da bi pri tem izgubila svojo univerzalnost. V našem stoletju to še posebej velja za fenomenološko filozofijo, ki se je najbolj približala ideji filozofije, kot se je tradicionalno oblikovala od Grkov sem, in ki se je bila hkrati sposobna soočiti s

konsekvencami krize te ideje. Prav kolikor se v njej hkrati dogaja konstituiranje in destruiranje ideje filozofije, potrebuje fenomenologija kot lastno izpolnitev hermenevtično rekonstrukcijo svoje zgodovinskosti.

Izbira metodičnih sredstev pri obravnavi nakazane problematike, še zlasti kar zadeva kriznost pojma tradicije, ne sme biti poljubna, temveč *mora izhajati iz spornosti pojma tradicije same*. To spornost naj bi spravili na plan s »transcendentnim zasnutkom« zgodovinskosti, pri čemer nismo z ničimer prejudicirali karakterja te »transcendence«. Vsekakor to ni transcendenca k nečemu, kar bi stalo samo zase onkraj sveta, temveč izrazito svetna transcendenca v smislu prehajanja enotnosti in različnosti. A tudi v tem pogledu naj opozorimo, da ne gre za svet kot na sebi obstoječo entiteto, temveč za izrazito *človeški* svet. Strogo vzeto *brez*človeškega sveta sploh ni, saj bi se tudi tak svet moral izkustveno navezovati na človeka.

V zvezi z domnevo, da je fenomenološka filozofija oz. fenomenološko gibanje tvorno vpeto v samo kulturnozgodovinsko dogajanje 20. stoletja, se lahko porodi predstava, da gre pri tem za praktično postajanje filozofije, da filozofija s svoje čiste teoretske ravni prestopa na praktično raven »konkretnega« udejstvovanja v življenju, bodisi da gre pri tem za svetovni nazor, etiko, politiko, tehniko, okus itn. Toda ta predstava prakse in praktičnosti filozofije ni hermenevtično relevantna. Hans-Georg Gadamer, ki je svojo filozofsko hermenevtiko v delu *Resnica in metoda* zasnoval na podlagi Diltheyevih, Husserlovih in Heideggrovih filozofskih uvidov, je prepričljivo pokazal, da je filozofiji pojem prakse imanenten prav v sferi najčistejše teorije. Drugo vprašanje je seveda, ali se filozofija kot teorija tega zaveda in to upošteva. Gotovo bi lahko dodali, da je filozofiji poleg te praktične imanentna tudi poietična, ustvarjalna dimenzija. K filozofski členitvi celotnega vedenja na teoretsko, praktično in poietično, ki jo je podal Aristoteles in ki je predvsem prek Kanta ohranila svojo relevatnost vse do današnjih dni, se bomo še vrnili, ko bomo obravnavali razmerje filozofije do kulture in možnosti kulturne hermenevtike; upoštevanja vredno pa je dejstvo, da Aristoteles globlje razloge za tako delitev podaja v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer razvije svoj pogled na

ontološko specifiko človeka. Osnovo za praktično postajanje filozofije je nemara treba iskati v človeku, *ki* in *kolikor* goji filozofijo. Toda Aristotel je tudi vedel, da to ni kakršnokoli ukvarjanje s čimer koli, saj pravzaprav *šele »ukvarjanje s filozofijo« po svoje naredi človeka*, lahko bi tudi rekli, da ustvari kulturo.

Filozofija pri postajanju evropske človeškosti ni udeležena od zunaj – človeškost se izpolnjuje filozofsko, in to že na osnovi vprašanja »kdo sem«, ki večinoma neizrecno, na trenutke pa tudi izrecno spremlja vse naše življenjske situacije. Na vprašanje »kdo sem«, na vprašanje samega sebe, ne morem nikoli dokončno odgovoriti, oziroma lahko odgovarjam le tako, da *postajam to, kar sem*. Da bi nanj odgovoril, moram na neki način seči čez sebe, vendar ne k čemur koli, temveč »samo« do svojega »sem«. Iz faktične eksistencialne vznemirjenosti svojega »sem« se »zatekam« po odgovor v umetnost, religijo in filozofijo, kar šele bistveno oblikuje tradicijo, ki jo – zavedajoč se tega ali ne – prevzemamo in ki določa način, kako sami sebe jemljemo.

Tako argumentirajoč, se seveda izpostavimo ugovoru, da namesto empirično preverljivega pristopa k vprašanju človeka uveljavljamo transcendentalistično spekulativno stališče, kot ga je izoblikovala predvsem filozofija jaza v nemški klasični filozofiji, deloma pa je to stališče navzoče tudi še v Husserlovi transcendentalni filozofiji. Najprej moram k temu pripomniti, da spor med empirizmom in transcendentalizmom, ki še danes opredeljuje sodobno filozofsko diskusijo o človeku tako v njeni kontinentalni kot anglosaksonski različici, seže do vprašanja »kdo sem«, vendar pa ni zmožen tvorno poseči vanj. Kajti vprašanja o človeku ni mogoče teoretsko primerno izslediti s tem, da zasledujemo naša psihična stanja, niti tako, da k njemu pristopimo z višje instance nadempiričnega jaza – v svoji faktični življenjski situaciji nikoli nisem ne »psihično stanje« ne »abstraktni jaz«, to sta teoretski konstrukciji – vprašanje »kdo sem«, je teoretsko dosegljivo le v lastni praksi. Ta praksa pa je, fenomenološko gledano, praksa življenjskega sveta. Vprašanje »kdo sem« je »življenjsko svetno« vzgibano, spada neposredno k izpolnitvi eksistence v svetu. Postajanje človeka v odgovoru na

to vprašanje se ne izpolnjuje v potrjevanju jaza in samozavesti, temveč v potrjevanju sveta, v katerem od-govorno kroži. To je ena bistvenih pripoznanj fenomenologije pri Husserlu, Schelerju, Heideggru, Finku, Gadamerju itn. Fenomenologija je »teorija« v smislu *teoretske anticipacije prakse življenjskega sveta.*

Toda tu se srečamo z naslednjim ključnim problemom: sem se tako rekoč mimo fenomenološke volje, tudi mimo pretenzije, da bi fenomenologijo utrdili kot potrjujočo filozofijo življenjskega sveta, pretihotapi *negacija tega potrjevanja.* Ta negacija je izrazito evropsko nerazpoloženje in nejevolja. Politični totalitarizmi, hladne vojne, jedrske grožnje, planetarne polucije jo nazorno širijo vsepovsod. Negacija človeškega življenjskega sveta že dolgo ni več zgolj prikazen iz filozofskih »blodenj«, kot so »evropski nihilizem« pri Nietzscheju, »kriza evropskega človeštva« pri Husserlu, »pozaba biti« pri Heideggru. Postala je stvarnost, ki jo živimo; lahko jo odklanjamo in odrinjamo, lahko se obnašamo, kot da se ne dogaja nič, da nas pravzaprav nič ne briga, lahko se samo ne pustimo vznemirjati – nelagodje je vendar tu.

To nelagodje človeka v pogledu negacije življenjskega sveta je dovolj nazorno formuliral že Max Scheler z ugotovitvijo, da še nikoli ni bilo nakopičenega toliko znanja o človeku, in vendar človek še nikdar ni bil tako negotov glede samega sebe. Scheler je sam skušal najti rešitev iz te življenjskosvetne stiske v zasnutju filozofske antropologije na fenomenoloških temeljih, ki naj bi premostila razkorak med empiričnim in transcendentalnim pristopom k vprašanju človeka – vendar ravno kot antropologija po mojem mnenju neuspešno.

Ideja filozofske antropologije se zdi problematična tako v pogledu svojega predmeta, človeka, kakor tudi v pogledu svoje metode, ki naj bi bila filozofska. Za povrh je filozofska antropologija problematična tudi glede svojega zgodovinskega nastanka in razvoja. Ni enotnega stališča, od kdaj obstaja kot filozofska disciplina. V zvezi s tem se pojavljajo tri različne teze. Najprej ta, da filozofska antropologija pravzaprav traja, odkar se človek zaveda samega sebe. Toda trenutek tega samozavedanja ni historično ugotovljiv, niti ni jasno, kaj tu sploh

menimo s samozavedanjem. Pogosto se sem vpleta religiozni izvor človeka. Druga teza je, da se je filozofska antropologija kot samostojna filozofska disciplina izoblikovala šele v našem stoletju, kot ključne avtorje se navaja Maxa Schelerja, Helmutha Plessnerja, Ernesta Cassirerja, Arnolda Gehlena ... Tu se nastanek filozofske antropologije izrecno povezuje s krizo modernega samozavedanja človeka. Tretjič, uveljavila se je teza, da je filozofska antropologija kot posebna filozofska disciplina izrazito novoveški pojav in da je povezana s samodojetjem človeka kot subjekta. Po tej tezi nastanek filozofske antropologije sovpada s prizadevanjem, da se filozofijo samo antropološko utemelji. To prizadevanje se je okrepilo zlasti v drugi polovici 19. stoletja.

Vprašanje je tudi, kaj določa filozofskost filozofske antropologije in kaj jo ločuje od drugih tipov antropologij, kot so kulturna, socialna, biološka itn. ... Filozofija naj bi po stari Aristotelovi definiciji proučevala bivajoče kot tako v celoti, po Kantu pogoje možnosti spoznanja nasploh. Filozofija ima za predmet tisto obče, ne posamičnega, bistva in ne pojavov. V skladu s tem naj bi tudi filozofska antropologija proučevala človeka kot takega v celoti, ne pa eno izmed njegovih plati, recimo njegovo biološko ali socialno bistvo. S tem pa se znajdemo pred transcendentalnim problemom apriornega spoznavanja oz. s Husserlovim izrazom: bistvogledja. Kakor znanosti pozitivnega izkustva lahko vedno znova spodbijajo apriorni filozofski pristop do človeka, tako filozofija lahko zmeraj zavrne znanstvenost aposteriornega pristopa. Dihotomije apriornega in aposteriornega ne odpravimo, če oba pristopa k obravnavi človeka povežemo, saj bi potem še vedno potrebovali novo povezujočo strukturo. Morda pa je treba dihotomijo apriornega – aposteriornega pustiti odprto in v tej odprtosti najti povezujočo strukturo?

To bi potem pomenilo, da tudi bistvo človeka ostaja odprt problem. Tako stališče je zagovarjal morda najizrazitejši predstavnik filozofske antropologije v tem stoletju, Helmuth Plessner. Vendar pa mu na polju filozofske antropologije ni uspelo ustrezno določiti zgodovinske dinamike te odprtosti, temveč je njegova tematizacija zastala ob problemu apriornosti filozofskoantropoloških izjav. Očitno pa terminološka dvojica a priori

– a posteriori, *proteron – hysteron*, nima zgolj spoznavnoteoretske veljavnosti, marveč – kakor kaže samo lingvistično poreklo teh dveh besed – tudi in predvsem konstitutivno zgodovinsko veljavnost.

Zgodovinska odprtost apriornega-aposteriornega seže v samo interakcijo med človekom in filozofijo, značilno za evropski tip človeškosti, ki hkrati pretendira, da bi zavladal kot univerzalni antropološki tip (znanost, demokracija). Ta interakcija se zelo zgodaj izrazi v delfskem reku *Gnothi seauton*, spoznaj samega sebe – v razmerju do celote bivajočega. Ta dodatek je nujen, saj sicer povsem spregledamo pravo filozofsko dimenzijo te zapovedi. Spoznanje samega sebe ni mišljeno niti introspektivno niti kontemplativno. Človeku je narekovano, da vprašanje celote bivajočega – sveta – prevzame kot odprto vprašanje svoje lastne eksistence in s tem postane *zgodovinsko odgovoren* do nje. Samo tako je teorija o bivajočem kot takem v celoti lahko tudi najvišja *praxis*, najvišja izpolnitev človeške eksistence. Dinamiko te izpolnitve lahko mislimo po modelu dvojne fenomenološke odprtosti – odprtosti sveta in odprtosti človeka za to odprtost, kar bistveno modificira spoznavno teoretsko shemo apriornega-aposteriornega, in sicer kot dogajanje odprtosti, ki zahteva človeka kot svoje lastno transcendiranje. Dogajanje te odprtosti bi bila »posredujoča sredina« med enotnostjo sveta in različnostjo svetov. Če sprejmemo, da je svet kot enotna odprtost hkrati vselej različna odprtost za človeka, potem med obojim ne deluje še neka dodatna enotnost, temveč *zgodovinskost*. Toda to dogajanje odprtosti je treba šele konceptualizirati v smeri hermenevtične dopolnitve fenomenologije.

Ta odprtost v dvojnem smislu, kot odprtost človeka in kot odprtost sveta, je odlikovana tematika fenomenologije. Ta se pri Hussserlu prav zato oblikuje kot korelativni način proučevanja »prikazujočega se v načinu svojega prikazovanja«, kakor se glasi Husserlova opredelitev fenomena. Fenomenologija je prav zato načelno odprta za različna izoblikovanja in preoblikovanja. Izkustvo dejanskosti (vsakdanje, znanstveno, umetniško itn.) se oblikuje v *interpretativnih možnostih*, ki so lahko zgodovinsko zastrte ali še ne odstrte, presežene, nedosežene ali celo nedosegljive. Ta dinamična odprtost v možnosti karakterizira *življenjski svet* kot tak.

S pojmom »življenjski svet« meni Husserl tako tla kot tudi transcendentalni horizont našega izkustva in v njem združuje aposteriorno izkustvo zgodovinskosti in apriorno kritično izkustvo uma. Z določitvijo sveta kot transcendentalnega horizonta je Husserl hkrati privedel um do njegove skrajne transcendentalne možnosti, ki presega vse druge odprte interpretacije sveta. Tu je meja Husserlove fenomenologije v razmerju do lastne zgodovinskosti, ki se izpričuje kot teleologija uma samega. S tem si zapremo vrata do zgodovinske odprtosti *med* človekom in svetom. Podobno lahko ugotovimo tudi za Wilhelma Diltheya, ki si je zadal cilj, da izdela hermenevtično metodologijo duhoslovnih znanosti in zgodovinske razlage sploh. Sam je pri tem zelo visoko cenil Husserlovo fenomenološko teorijo in jo skušal vkomponirati v svojo kritiko historičnega uma. Tudi Diltheyu gre pri tej kritiki za to, da zgodovinskost določi na osnovi umnosti. Čeprav zatrjuje, da edino zgodovina lahko človeku pove, kdo je, ima vseskozi v mislih »le« svetno zgodovino, ki že predpostavlja odprtost sveta za človeka.

Kljub temu da Dilthey ni dosegel visoke ravni Husserlove transcendentalne refleksije v pogledu tematizacije sveta, pa je Martin Heidegger vseeno upošteval njegovo zgodovinsko hermenevtiko in jo soočil s Husserlovo transcendentalno pozicijo. To, da se izkustvo dejanskosti ali, kot pravi Heidegger, razumevanje biti, giblje v interpretativnih možnostih, kaže na neko končno zgodovinsko vrženost v možnosti. Zasnutka možnosti ni mogoče spraviti na enotno transcendentalno raven, temveč ga moramo vselej faktično vzeti nase kot čisto možnost transcendence biti-v-svetu. Vzajemna odprtost človeka in sveta je na podlagi te »hermenevtike fakticitete« brez dvoma radikalneje filozofsko zajeta, kar po svoje kaže tudi Heideggrova vpeljava oznake »Da-sein« za bivajoče, ki smo mi sami in ki je v svoji biti odprto za odprtost sveta. Te odprtosti Heidegger ne razume več iz transcendentalne umnosti, temveč iz ekstatično-horizontalne časovnosti. In vendar je odprtost sveta za človeka tu le *omejena* na perspektivo končne časovnosti. Če se namreč čas izvorno časi iz končne časovnosti tubiti, potem se zgodovinskost – kolikor te ne jemljem več kot zgodovinskega časa v smislu svetne zgodovine – dogaja ravno *preko* te končne časovnosti. Ali se ne odpira edino tako možnost, da primerno

mislimo tisto, kar se zgodovinsko oblikuje kot tradicija? Mar »tradicija« ne sega do naše končnosti prav s tem, ko jo presega?

Zdi se da Heidegger, kolikor zgodovinskost izpeljuje iz končne časovnosti tubiti, pristane pri *avantgardističnem* pojmovanju tradicije, v skladu s katerim se mora ta sesuti v svoje elemente (fenomenološka destrukcija), da bi potem ponovno vstala iz odločenosti končne eksistence. Čeprav je to verjetno prevladujoč odnos do tradicije v duhovni kulturi 20. stoletja, ni potrebno, da je edini zavezujoč. To še posebej velja, ker sama duhovna situacija 20. stoletja sploh še ni relevantno domišljena kot tradicija.

V primerjavi s Heideggrom čistega zasnutka transcendence (možnosti eksistence) ne jemljemo kot pogoja možnosti zgodovinskosti in zgodovinskega izročila, temveč menimo, da ga je treba vkomponirati v razumevanje tradicije same; to bi omogočilo, da čisti zasnutek transcendence dojamemo kot *transdimenzijo tradicije same. Ne gre za kako transcendenco transcendence ali transcendenco nad transcendeco, temveč za odprtost, ki se dogaja v sebi (svet) in čez sebe (za človeka) v smislu delujoče zgodovinskosti.*

Če smo prej ugotovili, da s pozicije transcendentalne umnosti ni mogoče pojasniti negativitete, potem moramo zdaj dodati, da ta negativiteta ni razložljiva niti na podlagi »končnosti tubiti v nas«. Tako se, recimo, ne moremo strinjati z odmevno tezo italijanskega filozofa Giannija Vattima, češ da se je Heideggger z izpostavitvijo končnosti tubiti dokopal do korenin nihilizma kot duhovnozgodovinske negativitete. Nihilizem namreč ravno briše končnost človeške tubiti, kakor je navržena v *Biti in času*. Z vidika eksistencialne analitike bi, denimo, težko razjasnili fenomen razčlovečevanja človeških žrtev, ta odkriti cinizem totalitarističnih sistemov tega stoletja, ali na videz povsem nedolžno medijsko manipuliranje s podobami žrtev.

V zvezi s tem bi veljalo premisliti, kako je s fenomenom zgodoviskosti v obdobju t. i. bitnozgodovinskega obrata v Heideggerovem mišljenju po *Biti in času*, ko se Heidegger dejansko

poda h koreninam Nietzschejevega nihilizma. Toda tu se srečamo z naslednjim problemom: zgodovinska negativiteta usmerja celotno epohalnost biti, v kateri tradicija dobesedno *gre v nič*. Ne glede na to, da to iz-ničenje Heidegger interpretira pozitivno v smislu utemeljenosti biti same v niču, ostaja odprto vprašanje take prisvojitve tako filozofske tradicije oz. tradicije evropske humanosti sploh kakor tudi zgodovinskosti, ki je tu na delu. Heideggrovo razmerje do tradicije je dvosmiselno, hkrati potrjujoče in zanikujoče, kar seveda lahko upravičujemo tudi na podlagi postmodernega stanja »konca zgodovine«; pa vendar: če se hočemo izogniti temu, da s tradicijo evropske humanosti in filozofsko tradicijo v ožjem smislu ne razpolagamo zgolj ideološko, interpretacijsko ali informacijsko, čemur je nasprotoval tudi Heidegger sam, potem moramo primerno izdelati pristop do nje.

Čeprav sta tako Husserl v prizadevanju za *obnovo* kot Heidegger s svojo mislijo o *drugem začetku* evropske humanosti skušala vsak po svoje prevladati *krizo pojma tradicije*, pa nas že sama vztrajnost in poglabljanje te krize naravnost sili, da – izhajajoč tudi iz osnov, ki sta jih sama podala – poskušamo na novo izdelati pristop do fenomenov zgodovinskosti in tradicije, ki ga ne usmerja nujno modernistična pretenzija radikalne obnove ali postmoderna pretenzija drugega začetka. Do nove in drugačne zgodovinske tradicije nas vodi predvsem novo in razločno razumevanje zgodovinske tradicije, v kateri se že nahajamo.

Tovrstno filozofsko težnjo lahko zasledimo v Gadamerjevem projektu filozofske hermenevtike v delu *Resnica in metoda* (1960) in razpravah, ki so mu sledile. Gadamer naj bi, kot se glasi teza njegovega najdoslednejšega interpreta, Jeana Grondina, Heideggrovo »zgodovino biti« prevedel v »tradicijo«.[1] Sam menim, da mu je ta »prevod« uspel, kolikor je problematiko zgodovinskosti uspel povezati s problemom jezika, prav ta povezava namreč omogoča celovito pojmovanje tradicije, ki se nam ne le godi, temveč nam tudi spregovarja. Svoje filozofsko dojetje pojma tradicije Gadamer opira na princip »Wirkungsgeschichte«, kar je, terminološko gledano, zelo blizu tistemu pojmu zgodovinskosti, za katero si tu prizadevamo. Prav tako

[1] »Izročilo – 'usoda biti' – je pripoznano kot razprtost smisla in izvir resnice. Šele ta Gadamerjev uvid omogoči pripoznanje resničnostnega nagovora tradicije in s tem tudi neko novo razmerje do nje. Pri tem opazimo hermenevtično premeno Heideggrove ontologije: usodnost biti je dojeta kot tradicija« (J. Grondin, »Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs«, v: »Der Sinn für Hermeneutik«, Darmstadt 1994, str. 45).

se zdi, da je Gadamerjeva izpostavitev »univerzalnega aspekta hermenevtike« tesno povezana s »hermenevtično izpolnitvijo« fenomenologije, ki smo jo tu predlagali.

Univerzalnost hermenevtičnega aspekta, ki jo Gadamer zajame v tezo: »Bit, ki je lahko razumljena, je jezik«, vsekakor ne zadeva samo filozofske hermenevtike v ožjem smislu, temveč celotno sodobno filozofijo, pa naj gre za vprašanje pogojev možnosti interpretacije, za deskripcijo fenomenov, za kritiko ideologije, odkrivanje struktur ali pa za analizo govornih aktov. Paul Ricoeur bo tako svojo različico filozofske hermenevtike razvil kot soočenje poglavitnih usmeritev v sodobni filozofiji, ki se medsebojno razlikujejo prav po tem, katere interpretacijske modele ponujajo. Ali je te modele res mogoče posredovati na univerzalni ravni? Univerzalizacija hermenevtičnega aspekta skriva v sebi nekatere teoretske pasti, zaradi katerih tudi Gadamerjevo koncepcijo »Wirkungsgeschichte« sprejemamo s precejšnim zadržkom. Univerzalizacija hermenevtike je namreč izvedljiva le, kolikor se opira na neko univerzalno antropološko osnovo, te pa Gadamer ne razišče in razčisti dosledno. Če tako kot Gadamer zagovarjamo tezo, da se človek bistveno oblikuje s tradicijo, potem je tak zasnutek sploh nujen. Ni ga mogoče nadomestiti s sklicevanjem na Husserlovo koncepcijo življenjskega sveta ali Heideggrovo koncepcijo tubiti, saj moramo potem sprejeti tudi njuno dojetje zgodovinskosti. Drugi razlog, zakaj Gadamerjeve filozofske hermenevtike ne moremo prevzeti kot tako hermenevtično dopolnitev, je v tem, da Gadamer sicer sprosti pojem tradicije, vendar pa se premalo zadrži ob duhovnozgodovinski negativiteti, ki jo ta tradicija, če sledimo Nietzscheju, vendar sama prinaša s seboj ali je vsaj dovzetna zanjo. Kajti nihilizen je »stanje duha«, v katerega smo pahnjeni s tradicijo in kot tradicija. To ne pelje nujno v radikalno preseženje tradicije, kakor ga je vsaj deloma zagovarjal Heidegger, niti v njeno izvorno obnovo, kot jo je predlagal Husserl, pač pa »zadostuje«, če se zadržimo ob načinu, kako sprejemamo tradicijo ali pa je ne sprejemamo, načinu ki sam po sebi že zgodovinsko učinkuje, morda še najočitneje v postmoderni, potradicijski dobi.

Prav zato se zdi primerno upoštevati še dva filozofa izrazito postmodernistične orientacije, ki sta se prav v pogledu vpra-

šanja zgodovinskosti intenzivno soočala z Gadamerjem, Heideggrom, Husserlom in Nietzschejem – Jacquesa Derridaja in Giannija Vattima. Derridajev dekonstruktivizem je prav gotovo filozofsko najvplivnejše postmoderno naziranje, ki zagovarja absolutno prednost diference (v ontološkem, semiološkem, spolnem, kulturnem in političnem ter individualnem oziru). Že sama oznaka »dekonstruktivizem« napotuje na Heideggrovo fenomenološko »destrukcijo«. Hans-Georg Gadamer je v več polemičnih spisih opozoril, da Derridajeve in Heideggrove pozicije kljub podobnosti ni mogoče enačiti; sam sicer ni razvil sistematične kritike dekonstruktivizma, temveč se je zadovoljil z obrobnimi pripombami, kar je glede na Derridajev filozofski stil morda celo primerneje. Predmet Derriddajeve dekonstruktivistične kritike je smisel zgodovinskosti kot tak in samo »dejstvo«, da je zgodovinskost imanentna filozofskemu mišljenju in še zlasti fenomenologiji, na kar se seveda opirajo Husserl, Heidegger in Gadamer. Filozofski nagib k zgodovinskosti po Derridaju karakterizira samoidentifikacijska težnja po povratku k izvornosti in zahteva po vrnitvi izvorov. Derrida skupaj s psihoanalizo razkriva fikcionalnost te težnje, ki sama sebi prikriva radikalno diferencialnost. Njegova kritika leti tako na Husserlov transcendentalni povratek k izvornim temeljem kot na Heideggrov čisti »transcendenčni zasnutek«. Lahko zagovarjamo le redukcijo zgodovinskega smisla, izključena je sleherna redukcija na smisel, preostaja le čista diferenca, vsaka identiteta je že v zaostanku.

Čeprav je tak dekonstruktivizem primerna teoretska podlaga za postmoderna naziranja v humanistiki, pa vendar v temelju spregleda in zaobide razsežje zgodovinskosti in tradicije, najprej tako, da ju obravnava izključno na ravni znakovne manipulacije. Nobenega umetniškega, nobenega filozofskega in nobenega religioznega sporočila ne moremo razumeti, če se javlja zgolj v svoji reduktivni znakovni funkciji, torej zunaj zgodovinske pre-daje in predanosti. Če naj dekonstruktivistična kritika sploh steče, se moramo že zatekati v zgodovinsko izročilo in se zanašati nanj, česar filozofska vednost ne more kar predpostavljati, temveč to od nje zahteva posebno hermenevtično uvidevnost. Drugače postane naše lastno stališče do tradicije reduktivno totalizirajoče.

Gianni Vattimo, ki zelo poudarja svojo ukoreninjenost v hermenevtični filozofiji, deloma sprejema ta Derridajev dekonstruktivistični izziv deloma pa ga zavrača prav zaradi nujnosti omilitve ekskluzivističnega stališča do tradicije. V tem smislu gre razumeti tudi njegovo zahtevo po ošibitvi mišljenja, ki se steka v prizadevanje za etiko interpretacije. Kljub mnogim hermenevtičnim spodbudam pa Vattimova misel zaradi svoje eklektičnosti ne nudi zanesljive opore pri izdelavi pristopa k problemu zgodovinskosti in tradicije ter pri hermenevtični dopolnitvi fenomenologije. Pri Vattimu tudi ni dovolj dognano vprašanje, kaj je z etiko interpretacije v dobi informacijske družbe, ko se prenos vsakršne oblike vednosti, in še prav posebej humanosti, načeloma ne odvija več prek tradicije, ki jo karakterizira odprtost za interpretacijo, temveč prek informacije, ki je do interpretacije ravnodušna, kolikor ta ni vračunana kot učinek nadaljnje informacije.

Ko govorimo o hermenevtični izpolnitvi, potem s tem ne menimo le izpolnitve celote filozofskega izkustva v prehajanju med enotnostjo in različnostjo, temveč se podajamo v samo sredino odprtosti enega in drugega. Z drugimi besedami, ne gre nam več za utemeljevanje izkustva na temelju enotne resnice, temveč za odprto resnico izkustva samega. Kolikor govorimo o celoti filozofskega izkustva, na določen način rehabilitiramo pojem celote, ki mu mnogi teoretiki postmoderne odrekajo legitimnost. Hermenevtično-fenomenološko pretenzijo po celoti filozofskega izkustva bi morali sicer posebej upravičiti. Naj tu le naznačimo, da usmerjenost v odprto sredino enotnosti in razlike, enega in mnoštva, ni merjena ob celoti enega-v-vsem in vsega-v-enem, marveč iz celote hermenevtične odprtosti, v kateri je prehajanje med enim in vsem šele fundirano. To odprtost, ki je hkrati odprtost sveta in odprtost človeka za svet, lahko ustrezno povzamemo s *hermenevtičnim modelom vprašanja in odgovora.* Kar se filozofske vednosti tiče, lahko ugotovimo, da se njeno vedenje razvija v okviru *vprašanj, ki jih pušča odprta njena lastna tradicija in ki nas rabijo kot odgovor,* zaradi česar se nam tudi lastna človeškost prikazuje kot vprašanje nas samih. V tem smislu je tudi negativiteto, ki vdira v pozitivno fenomenološko dojeti življenjski svet, mogoče razumeti kot *kazalko* te odprtosti, ki tradicijo postavlja *pred vpra-*

šanje nje same. Odgovor na to vprašanje bi se lahko glasil: *zgodovinskost je tradicija, ki učinkuje v odprto*.

Hkrati lahko ugotovimo, da zgodovinskost vstopa v filozofijo na podlagi odpiranja vprašanja človeškosti in izstopa v obzorju naše vednosti *o odprti resnici* človeškega izkustva. »Zgodovinskost« tu razumemo v smislu dogajanja celote izkustva, ne smemo si je prestavljati po vzoru zgodovine, ki poteka v času; zgodovinskost je *dinamično razpirajoča integracija celote izkustva*, je to hermenevtično izkustvo samo, čeprav jo lahko obravnavamo tudi kot njegov element (kolikor hermenevtično izkustvo enkrat pomeni zgodovinskost samo, drugič pa hermenevtično preizkušnjo zgodovinskosti).

Vrnimo se k razmerju med filozofijo in kulturo, ki potrebuje imanentno fenomenološko razvitje: predlagana hermenevtična izpolnitev bi potemtakem prispevala k oblikovanju *kulturne hermenevtike*. Tako zasnovana kulturna hermenevtika mora predvsem upoštevati krizo pojma tradicije, torej faktičnost dejstva, da se vsi kulturni pojavi javljajo na ozadju problematičnega razumevanja tradicije, ki se ni le modificiralo, temveč v nekem še prikritem smislu izginja.

Če smo razmerje med filozofijo in kulturo formalno zajeli v pojmih enotnosti sveta in razlike kulturnih svetov in ob tem pokazali na problem odprtosti »med« to enotnostjo in različnostjo, potem moramo tudi razmerje med fenomenologijo in kulturno hermenevtiko ugledati z *odprtih vidikov*. Odprti vidik kulture je *perspektivnost*. Kultura po svojem bistvenem vidiku odpira *perspektive*. Filozofija v primerjavi z njo razpira *panoramo*. Naziva »perspektiva« in »panorama« tu uporabljam v formalno naznačujočem smislu, pri čemer seveda upoštevam, da je pojem »perspektivnosti« znotraj filozofije že uveljavljen, kolikor ga srečamo pri Leibnizu in Nietzscheju. Tega sicer ne moremo tako neposredno trditi za pojem »panorame« (iz grškega *pan-horao*, v celoti, vse videti), ki kaže, kako je za filozofijo določilen vidik razpiranja celote.[2] Toda ta celota se odpira šele v sporu perspektiv, to nam kažejo grška kiparska in literarna umetnost ter filozofija. Naj spomnimo le na Aristotelovo izbiro t. i. *prve filozofije*.

Prav izboritev prve filozofije, kakor jo najprej izrecno srečamo pri Aristotelu in nazadnje pri Husserlu, lahko dojamemo kot filozofsko evropologijo, to se pravi kot zasnutek evropske človeškosti v kulturnih perspektivah teorije, prakse in poetike. Kljub še ne docela osmišljenemu Husserlovemu poskusu postavitve fenomenologije kot prve filozofije je v sodobni filozofiji v vseh njenih usmeritvah vendar prevladalo prizadevanje za *drugo filozofijo* in v skladu s tem za *drugačno evropologijo*. Ta »druga« filozofija se od »prve« ne razlikuje le v tem, da različnosti kulturnih perspektiv ne podreja neki enotni panorami filozofije, temveč predvsem s tem, da dopušča odprtost med perspektivami kulture in panoramo filozofije.[3] Kultura, kakor koli že definiramo ta pojem, ni nič drugega kot odpiranje perspektiv življenjskega sveta, po drugi strani pa filozofijo v njej imanetni zgodovinskosti odlikuje skrb za celoto, prizadevanje, da ne bi ostajali zaprti vsak zase v lastno perspektivo, temveč da bi v vzajemnem razpiranju perspektiv začutili neko povezanost v celoti in v celoto biti. Pripoznanje, da nas lahko povezuje le tisto, kar nas odpira drug za drugega, morda pelje k drugačnemu pojmovanju tradicije, ki učinkuje v odprto.

To izkustvo filozofije iz druge panorame samo preide v opis modifikacije hermenevtično-fenomenološkega izkustva zgodovinskosti, kot se je tradicijsko oblikovala v teoriji, praksi in poetiki evropskega življenjskega sveta. To pa hkrati terja panoramično filozofsko soočenje s perspektivami opazovanja, vrednotenja in ustvarjanja, ki odpirajo evropski življenjski svet v naši lastni situaciji. Hermenevtično izkustvo torej ni osredotočeno le na celoto, temveč je prav v svoji izsredinjenosti v celoto vselej vezano na situacijo. S tem pa se sproži vprašanje integrativne in aplikativne racionalnosti.

[2] Ivan Urbančič v svojem delu *Zaratustrovo izročilo I (Pot k začetku evropske biti)* posebej opozori na ugotovitev Jacoba Burckhardta »češ da so imeli Grki 'panoramatične oči'« (Ljubljana 1993, str. 186).

[3] Na pojem »druge filozofije« je pred časom opozoril Manfred Riedel v delu »Für eine zweite Philosophie«(Frankfurt/M. 1988), vendar ga ni podrobneje razdelal. Z drugo filozofijo misli »hermenevtiko v praktični nameri«. Za podano povezavo prve oz. druge filozofije z evropologijo se zdi zlasti pomemben njegov razmislek »Die Universalität der europäischen Wissenschaft als begriffs- und wissenschaftliche Problem« (ibid., str. 30–59), ki pa bi ga bilo treba razviti tudi z ozirom na današnjo situacijo.

INDIFERENCA V BITI

Indiferenca nastopi, ko k zadevi pristopamo le »od zunaj«, ko tisto, kar nas pri zadevi zadeva, jemljemo vnanje in nismo sposobni vzpostaviti notranjega odnosa do njega. Fenomenologiji pa se na podlagi poziva »k zadevam samim« postavlja problem indiference »zunaj nas«, tako da notranji odnos premesti v svet in poudarja, da smo notri pri zadevah v svetu, interesna bit v svetu, bit, ki ji gre za razliko biti. Odnos biti, do katerega prihaja »med« nami in svetom, ni kaka relacija subjekt–objekt, ne odpira in zapira se iz enotečega središča jaza, marveč iz razločujoče sredine sveta. Intersfera biti se širi ali pa oži s kulturno *atmosfero*. Naj se še tako zdi, da Heidegger odklanja možnost, da bi nastanitev v vprašanju biti postavljali v sovisje s stanjem kulture, se nuji te možnosti vendar »ukloni« v predavanjih iz let 1929/30 *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost – osamljenost* (GA 29/30).

Na pomembnost teh predavanj kaže že Heideggrovo posvetilo Eugenu Finku, ki naj bi izrazil željo, da ta »izidejo pred vsemi drugimi« (GA 29/30). Predavanja iz let 1929/30, ki jih Rudiger Safranski v svojem biografskem delu *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas* (München/Wien 1994) celo označi kot napomembnejša Heideggrova predavanja sploh, so pritegnila pozornost interpretov z različnih vidikov, kakor so: metodološko poudarjanje razpoloženj in v skladu s tem drugačna opredelitev »formalne naznake«,[1] problematizacija pojma transcendentalnega horizonta[2] in s tem povezana obravnava temeljnega razpoloženja dolgčasa,[3] hermenevtika življenja in teorija organizma[4] in nenazadnje domnevna politična motivacija teh predavanj.[5] Sam sem se z njimi ukvarjal v kontekstu obravnave

[1] Prim. R. J. A van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, v: Heidegger Studies, Berlin 1991, str. 89–110.

[2] Prim. Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers »Sein und Zeit«*, Freiburg/München 1993.

[3] E. Kawahara, *Heideggers Auslegung der Langeweile*, v: *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, Freiburg/München 1987.

[4] Prim. A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«*, Würzburg 1994.

[5] Prim. Winfried Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Die über ein NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik«*, v : *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

razmerja med hermenevtično fenomenologijo tubiti in filozofsko antropologijo.[6] Ob tem sem se lahko prepričal, da je zasnutek *Biti in časa* prav v svojem zasnavljajočnem razsežju (še vedno) nerazumljen. Predvsem ostaja nerazumljeno, da je »zasnutek v sebi *scelilen* (*ergänzend*) v smislu vnaprej zasnavljajočega *tvorjenja* nekega '*v celoti*' ('*im Ganzen*'), v območju katerega je razprostrta prav posebna dimenzija možnega udejanjenja« (GA 29/30, 528). Uposamljenje se ne dogaja nekje na samem v dejanski celoti sveta in po možnosti še v subjektu. Svet prebiva *v celoti* samo kot up osamljen v osami človeškega prebivanja. Vendar pa razlog, da se ponovno vračam k predavanjem *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost osamljenost*, pravzaprav tiči na drugem koncu, v domnevni Heideggrovi nedojemljivosti za sfero kulture, iz katere naj bi prihajalo vztrajno nerazumevanje vprašanja biti kot osrednje teme filozofije.

Pomembnost omenjenih predavanj bi lahko povzeli z naslovom članka Otta Pöggelerja: »Kriza fenomenološkega pojma filozofije (1929).«[7] Heideggrova predavanja iz let 1929/30 Pöggeler v svojem članku le mimogrede omenja, posveča se predvsem problemom nauka o modalnosti v fenomenologiji, ki je seveda tesno povezan z (ne)razumevanjem *Biti in časa*. Vsekakor pa kriza fenomenološkega pojma filozofije, kakor je mogoče razbrati, presega okvire kakega metodičnega nauka in doseže svoje dno tam, kjer se fenomenologija kot filozofska znanost sooči s krizo evropske kulture in njenega duha, krizo, ki ni zgolj znanstveno rešljiva. To soočenje se z vso silovitostjo odvije okoli kriznega leta 1929, ko po Schelerjevi smrti ter razhodu med Heideggrom in Husserlom fenomenološkemu gibanju v Nemčiji prične upadati zagon, dokler ga dogodki leta 1933 ne potisnejo na obrobje dogajanja in celo vržejo čezenj. Fenomenološka refleksija krize evropskega duha, tako pri Husserlu in Schelerju kakor seveda tudi pri Heideggru, je gotovo eden najpomembnejših dosežkov fenomenološke filozofije, katerega doseg po vsej verjetnosti še ni bil izmerjen. Da bi ga izmerili, bi bilo verjetno treba odpreti hermenevtično diskusijo ne le o fenomenološkem pojmu evropske kulture, temveč tudi o mestu same fenomenologije v tej kulturi in v tej zvezi tudi o političnih eksplikacijah in implikacijah fenomenološke pozi-

[6] Dean Komel: *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*, Ljubljana 1996.

[7] O. Pöggeler: *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs*, v (C. Jamme in O. Pöggeler izd.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989.

cije, kar pretendira celo na »fenomenološki etos«. Pričujoče razmišljanje se giblje nekje v preddverju tovrstne hermenevtične refleksije, s tem da poskuša aktualizirati Heideggrovo soočenje s kulturnofilozofsko kritiko duha časa (leta 1929) in v zvezi s tem poskus prebuditve globokega dolgčasa kot temeljnega razpoloženja časa oziroma kot prevladujoče zgodovinske indiference v biti.

V *Biti in času* »razpoloženje časa« ali celo »razpoloženje našega časa« ni v ospredju. Izpostavitev časovnosti kot horizonta za razumevanje biti se ne, vsaj ne izrecno, opira na razpoloženje našega časa, na »danes«.[8] Prav tako relativno redko, šele v drugem delu, nastopi pojem »situacije«, ki je vezan na »danes« v smislu vsakdanjosti kot dan-za-dnevnosti in na »danes« kot naš zgodovinski trenutek. Tisto izkustvo, ki v predavanjih iz let 1929/30 v primerjavi z *Bitjo in časom* pokaže izrazito hermenevtično pomembnost, s tem ko pridobi kritično duhovnozgodovinsko težo in ostrino, je izkustvo *indiference v biti*, na katero je sicer mimogrede opozorjeno proti koncu predavanj ob eksplikaciji ontološke diference (GA 29/30, 515). Z vprašanjem indiference se bodo potem pričela še neka druga pomembna Heideggrova predavanja, *Kaj se pravi misliti* iz let 1951/52, intonirana na Hölderlinove verze »Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo, in skoraj smo jezik zgubili v tujem«. Zasledujoč misel in smisel te Hölderlinove upesnitve pa smo že pri knjigi *Na poti do govorice*, kjer Heidegger izpiše diferenco v govorici bolečine. Vendar pa smo še prej soočeni z vprašanjem, kako indifereca v biti sploh lahko zaboli, kako je brezbolečinskost sama lahko bolečina – nekega časa, nekega življenja brez pobude, se pravi – dekadenca.

Odkod indiferenca *do* biti v njeni diferenci z bivajočim in tako – indiferenca *v* biti sami? Ta situacijski »od-kod« sovključuje tudi neki epohalni »od-kdaj«. Ni tako, da bi indiferenca do biti le vnanje zaznamovala (*naš*) zgodovinski čas in trenutek, temveč (*nam*) ga kot indiferenca v biti sami še veliko bistveneje polaga na dušo. Analiza vsakdanjosti v *Biti in času* je z obravnavo eksistenciala zapadanja na neki način pokazala, kako je čas kot predpostavljeni horizont razumevanja smisla biti lahko sam udeležen pri taki *indiferenci v biti*, vendar le kot odpadlost

[8] Drugače, recimo, v predavanjih iz leta 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, kjer Heidegger v tretjem poglavju podaja obširno obravnavo »razloženosti današnjosti v zgodovinski zavesti« (GA 63, 35 isl.), pri čemer se opira predvsem na znamenito Spenglerjevo delo *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* iz leta 1918.

od prvobitnega časenja. Heideggrova pozornost je usmerjena predvsem k prvobitnemu časenju kot tistemu vnaprej diferencirajočemu v diferenci biti in bivajočega. Temu služi tudi eksistencialna izpostavitev razpoloženja tesnobe, ki v oglašanju vesti preseka naš bitno indiferentni vsakdanjik. Indiferenca v biti je »vsaj za trenutek« odpravljena kot nekaj drugotnega. Heidegger sicer vseskozi operira s povprečnim razumevanjem biti.

Vendar pa indiferenca v biti nikakor ni le posledica prezrtja izvorne časovne dimenzije razumevanja biti in sem spadajočega – pripadajočega samoumevnega tradicionalnega pojmovanja biti kot prisotnosti. Indiferenca v biti je lahko tudi zgodovinski prikaz časa samega, ravno v tistem smislu, ko ga jemljemo kot »naš čas«, kot »dan današnji«. Čas je lahko prav kot naš čas indiferenten do biti oziroma do diference biti in bivajočega, v kateri prihaja bit sama do besede. Čas ni indiferenten le v modusu vsakdanjosti, ki se vleče dan za dnem, marveč tudi kot zgodovinska epoha. S tem pripoznanjem časa, indiferentnega do biti v smislu indiference v biti, ki v *Biti in času* sicer ni povsem odsotno, vendar kot tako tudi ne izpostavljeno in razvito, se v predavanjih iz let 1929/30 prične nakazovati prehod k t. i. bitnozgodovinskemu razvitju mišljenja. V tem oziru je tudi nujno, da se prav tu prične miselni razgovor z Nietzschejem in posredno tudi s Hölderlinom. Prav gotovo je ključna točka tega prehoda hermenevtično-metodično poudarjanje temeljne razpoloženjskosti tubiti, ki ima že v *Biti in času* osrednjo vlogo pri eksplikaciji tu-biti, vendar pa razpoloženjem v tem delu še ne pripade kritično utemeljevalna duhovnozgodovinska vloga. Razpoloženju tesnobe lahko le stežka pripisujemo duhovnozgodovinsko razsežnost. Vsekakor pa ni vprašljivo, da se razpoloženja pojavljajo na ravni duha in zgodovine – recimo nihilizem.

Tako lahko Heideggrovo prizadevanje za »prebuditev temeljnega razpoloženja« označimo kot novo fenomenološko budnost za prebivanje, oziroma za prebivanjski položaj. V *Biti in času* Heidegger nikjer neposredno ne postavi zahteve po prebuditvi »Dasein«. »Dasein« je sicer pripisana neka budnost (Erschlossenheit, Entschlossenheit), vendar brez izrecne zahteve po pre-

buditvi v »Dasein«. Le na začetku je skromno izražena potreba po prebuditvi razumevanja za smisel vprašanja biti – kar seveda ni nepomembno, kajti to je že »Dasein«. Prebivanju neki zgodovinski položaj ne pripada le eksistencialno-konstitutivno, marveč se mora samo oblikovati kot ta zgodovinski položaj. Skrb kot dosežena eksistencialna bit prebivanja tako postane *skrb prebivanja*, v čemer lahko zaznamo tudi izvorni smisel kulture. Beseda »kultura« v *Biti in času* skorajda ne nastopa, kar seveda meče neko senco na daljnosežnost v tem delu predlagane analitike eksistence – kako je z dejstvom, da se srečujemo v neki kulturi, da se vselej kulture srečujejo med seboj? Tega vprašanja ni mogoče obiti, če fenomenološkost fenomena pomeni odlikovano *srečevanje* nečesa kot nečesa, torej srečevanje v biti, ki ni bitno indiferentno.

Z zahtevo po prebuditvi prebivanja se filozofija sooči s kulturno situacijo, in sicer v elementu duha, ki je elementarno tudi duh časa. Jacques Derrida je v *De l'esprit* na dokaj anekdotičen način poskušal pokazati, kako se je Heideggru prav v praelementu duha pripetil padec s spekulativne filozofske ravni na konkretno politično drsališče. Celotna Derridajeva izpeljava izražanja duha pri Heideggru že predpostavlja duh kot izraz. Naj se z Derridajevim izpeljevanjem strinjamo ali ne, očitno je, da Heideggrova kritika kulturne filozofije in njene diagnoze stanja duha na mirodajen način odpira tudi skušnjo politike – ne toliko leve in desne, napredne ali konservativne politike, marveč prav skušnjo politike kot take, ki nam je domnevno ni treba vsem skušati, zdi se celo, da pomeni nekakšno skušnjavo. Že Heraklit je opazil, da je politični čut možen samo v budnosti sveta. Politika je (bila) vednost o skupnosti sveta. Kot taka se prvobitno utemeljuje iz razpoloženja, ki vlada kot zbranost sveta – logos. Na začetku evropske zgodovinskosti je razpoloženje sveta »logično«, na njenem koncu pa postane že kot razpoloženjskost sama »iracionalno«. To pa pomeni, da tisto, kar je *temelj*, ni hkrati tudi *razlog* našega delovanja. Ne zmoremo delovati iz temelja, iz biti, zato vlada indiferenca v biti, za katero ne najdemo razloga, a nas zajema kot temeljno razpoloženje.

Heidegger se tako vprašuje: »Torej prebuditi temeljno razpoloženje! Takoj nastopi vprašanje: *Katero* razpoloženje naj pre-

budimo oziroma zbudimo v nas? Razpoloženje, ki nas prevzema iz temelja? Kdo smo tedaj *mi*? Kako menimo nas same, ko pravimo 'mi'? Nas kot ta seštevek človeških individuumov, ki smo se sestali v tem prostoru? Ali 'nas', kolikor smo tukaj, na univerzi, pred določenimi nalogami znanstvenega študija? Ali 'nas', kolikor smo, kot pripadniki univerze, hkrati v procesu oblikovanja duha – je ta zgolj nemški, ali zahodni, ali – še dalje – neko evropsko dogajanje? Ali pa naj okrožje tega, v čemer smo, še razširimo? Menimo 'nas', vendar v kakšnem položaju, v kakšni razmejtivi in obmejitvi tega položaja?«

Poudarjen je »naš današnji položaj«. Položaj je torej mišljen v zvezi z nami v nekem trenutku zgodovine in razvoja duha. Ocena položaja zahteva najprej neko posebno duhovno orientacijo v času, ki je vselej povezana z nekim kulturnim razpoloženjem, bodisi da je to optimistično bodisi pesimistično, zdravo ali bolno. Heidegger se okrene k Spenglerju, ki je v svojem kulturnofilozofskem delu *Propad zahoda* diagnosticiral in prognoziral »propad življenja na duhu in po njem« (GA 29/30, 105). Ta diagnoza je vzpodbudila iskanja rešitve iz takega stanja. Ludwig Klages je v svoji knjigi *Duh kot nasprotnik duše* pozval k »odpovedi duhu« in vrnitvi »nazaj k življenju« (GA 29/30,105). Leopold Ziegler se je v delu *Evropski duh,* nasprotno, zavzel za uravnotežen odnos med duhom in življenjem. Za tak spravni odnos se je zavzel tudi Max Scheler v predavanju *Človek v svetovni dobi izravnave* iz leta 1927. Prav to predavanje, ki je sledilo razpravi *Človek in zgodovina* iz leta 1926, je po mojem mnenju sprožilo reakcijo pri Heideggru. Začne se distancirati od kulturnofilozofske kritike, vendar ji priznava neko relevantnost. To priznavanje pa je slej ko prej povezano z Nietzschejem, konkretno z nasprotjem dioničnega in apoliničnega, ki ga obravnava tudi Scheler v omenjenem predavanju.[9] Toda z izpostavitvijo nasprotja dioničnega in apoliničnega se po Heideggru premišljanje o Nietzscheju ne konča, marveč šele začenja, še posebej, ker se to nasprotje pri poznem Nietzscheju preobrazi v nasprotje med Dionizom in Križanim. Vsekakor je to prva resna najava pritegnitve Nietzscheja v miselni pogovor, ki bo tako značilno opredelil t. i. bitnozgodovinsko fazo Heideggrovega mišljenja.

[9] Scheler isvojo misel o izravnavi med duhom in življenjem, med apoliničnim in dioničnim, izrazi tudi s Hölderlinovimi verzi: »Wer der Tiefste gedacht, liebt das lebendigste«, »Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše«. Heidegger jih v drugačnem kotekstu pritegne v svojo knjigo *Kaj se pravi misliti*; prim. tudi spis *Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Phainomena 23–24, Ljubljana 1998. Podobno bo Hölderlina in Nietzscheja soočil v nekem svojem predavanju L. Ziegler.

Sicer pa Heideggra ustreznost in upravičenost omenjenih diagnoz zgodovinskega trenutka posebej sploh ne zanima, niti ko gre za Nietzschejevo razlikovanje dioniziČnega in apoliniČnega, zanima ga zgolj *dramaturgija* takega opisa našega položaja v boju duha in življenja, ki pa se naše *človeške drame* ne dotakne. Kulturnofilozofska vrednotenja življenja nimajo pobude v življenju samem: »... za kaj gre v teh dojetjih? Pravimo: diagnoza kulture, pri kateri s pomočjo omenjenih kategorij življenja-duha v enem zamahu prepotujemo svetovno zgodovino. Sicer naj bi se današnjosti s tem odkazalo njeno *mesto*, določil naj bi se njen *položaj*. Nas samih pa se tako svetovnozgodovinsko opredeljevanje, razračunavanje in obračunavanje, kako je z našo kulturo, sploh ne dotakne, kaj šele, da bi nas zajelo.« (GA 29/30, 111–112) Heidegger z eno potezo zavrže vse take diagnoze in prognoze duhovnozgodovinskega položaja, ki se prodajajo pod oznako »kulturne filozofije« ali »kulturne kritike«, kot da bi bil vsak kulturnofilozofski poskus iskanja človeka v kulturi že vnaprej obsojen na propad kulture same. Kulturna dekadenca pa kot »kadenca«, razpoloženje časa, za-pada indiferenci v biti. To indiferentno zapadanje določa duhovnozgodovinski propad kulture. Ni propad duha vzrok indiference v biti, temveč narobe; ne gre za duhovnozgodovinsko, temveč za bitnozgodovinsko indiferenco, ki ne zadeva le človeka, marveč nagovarja pre-bivanje človeka. Odgovor na to, kako je z duhom časa, zahteva poprejšnje vprašanje *biti v diferenci* do bivajočega. Zavzemanje za zgodovinske vrednote ni isto kot prevzetost z zgodovinskostjo, ki je prosta vrednot, duhovno izpraznjena in ubožna, vendar bitno diferentna.

Kulturna filozofija si prizadeva *restavrirati* življenjske vrednote človeka, ne seže pa do *revolte* indiference v biti same in tako do *revolucije* človeka, ki bi razprla njegovo prebivanje. Heidegger zelo razločno pove: »Ta filozofija seže le do *predstavitve* človeka, nikoli pa ne do *pre-bivanja*« (GA 29/30, 113). Človeškost lahko v nedogled predstavljamo in postavljamo, ne da bi segli do razprtosti prebivanja, ki nas prebudi iz indiference v biti. Pobuda mora priti od nas samih, vendar pa je ne moremo enostavno dati. Pobuda sama nas prebudi. Ne razpolagamo z njo, marveč smo v njej mi razpoloženi, zajame nas.

Heidegger je z vprašanjem po določitvi »našega današnjega položaja« primoran seči h kulturni filozofiji, vendar ne sprejema načina, kako ta, ko se loteva našega položaja, ostaja glede nas samih indiferentna, kako se nas ne dotika in je za nas nezavezujoča. A ne zato, ker se ne bi zavzemala za človeka, marveč zato, ker je pretirano zavzeta z njim: »Ta kulturna filozofija vsekakor prikazuje današnjost našega položaja, vendar nas ne zajame. Še več, ne zmore nas obseči, temveč nas odvezuje od nas samih, s tem ko nam podeli neko vlogo v svetovni zgodovini. Odvezuje nas od nas samih in je hkrati ravno antropologija. Begavost, sprevračanje, videz in izgubljenost postanejo še hujši. Zdaj je *odločilno vprašanje*: Kaj tiči v tem, da si podeljujemo to vlogo in si jo celo *moramo* podeljevati?« (GA 29/30, 115)

Kulturna filozofija si torej ne prizadeva le za golo prikazovanje človeka, marveč je to prikazovanje namenjen temu, da se človeku podeli neko vlogo v svetovni zgodovini, torej da se mu podeli neki smoter. Mogoče je tu Heidegger imel v mislih delo svojega učenca in oponenta K. Löwitha *Individuum v vlogi sočloveka* iz leta 1929. Po njem človek z vlogo ni zgolj individuum, temveč persona, oseba v igri zgodovine, v kateri si ne le postavlja smotre, marveč postavlja sebe za smoter zgodovine. Zgodovina je tako vrednota človeka, zato da lahko ta zgodovinsko vrednoti. Človek kot končni smoter zgodovine tako postane neskončni cilj. Da bi ga dosegli, je treba v nedogled restavrirati idejo človeka kot zgodovinski ideal. Heideggrovo vprašanje, zakaj sploh potrebujemo vlogo v zgodovini, je seveda provokativno, in sicer ne v kakršni koli, ampak prav v določeni smeri: blokira neko v sebi že blokirano restavratorsko videnje zgodovine. Heideggrovo vprašanje, kaj le tiči v tem, da si moramo podeljevati neko vlogo v zgodovini, je vprašanje, ki ga z veliko mero ironije svojim literarnim junakom sicer zastavlja Kafka. Ti drug za drugim propadajo v vlogi iskalcev vlog in ostanejo brez odgovora na vprašanje: Zakaj mi zgodovina ne nameni nobene vloge? Zakaj ne morem biti zgolj človek, zakaj iščem vlogo zase, zakaj nisem zadovoljen s tem, kar sem? A kdo sem? Kdo naj postanem? Očitno je zgolj to, da ne morem biti indiferenten do samega sebe. Vendar me iz indiference ne vodi zavzemanje za zgodovinske vloge, ki ga že

prevzema neko zgodovinsko razpoloženje. Kje je tu Heideggrov vložek? »Prebuditev v Dasein« ne terja vstopa v zgodovino, pač pa *prestopništvo*. Prebuditev iz indiference vstopanja v zgodovino pomeni prestop od te k zgodovini v biti, ki ni nič drugega kot di-ferenca, diaphora, se pravi godenje samo. Vendar kaj v osnovi pomeni to »od nje«, ki je zasnutek? To »od nje« zadeva namreč razpoloženje, ne pa vloge. Kako lahko zgodovinsko nerazpoloženje postane zgodovinski položaj sam?

Heidegger v Kafkovem slogu sprašuje naprej: »Mar smo si postali tako *nepomembni*, da potrebujemo vlogo? Čemu za sebe ne najdemo nobenega pomena, tj. nobene bistvene možnosti biti? Ker iz vseh stvari zeva v nas neko *ravnodušje*, ki mu ne poznamo razloga. A kdo bo tako govoril tu, kjer se svetovni promet, tehnika, gospodarstvo polaščajo človeka in ga držijo v gibanju? In kljub temu iščemo neko vlogo *za sebe*.« (GA 29/39, 115) Vpraševanje očitno ne išče odgovora, ampak spet vprašanje: »Kaj se dogaja s tem? Tako znova vprašujemo. Ali naj sami sebi šele spet postanemo zanimivi? Zakaj to *moramo* postati? Človek sam naj bi sam sebi postal dolgočasen? Zakaj? *Mar je z nami naposled tako, da se po breznih prebivanja kot molčeča megla vseskozi vleče globoko dolgočasje?*« (GA 29/39, 115)

Zgodovina razkriva globoki dolgčas, na dnu katerega smo uspavani. A razpoloženje dolgčasa je kot razkrivanje zgodovinskega položaja tudi prebuditev. Prebuditev temeljnega razpoloženja nas samih bi najprej pomenila prebuditev v globino dolgčasa, v katerega smo pogreznjeni. Ta spust pa hkrati omogoči tudi prebuditev iz megle dolgčasa, v katero smo zaspali. Gre za »jemanje« tal pod nogami v dvojnem smislu: tla izgubljamo in jih hkrati dobivamo. S prebuditvijo temeljnega razpoloženja je globoki dolgčas nekako prevzel vlogo nas samih, zato da lahko prevzamemo sami sebe. Temeljna vloga razpoloženj bi bila torej v tem, da nam dajo razumeti, na čem smo. Njihovo prebujenje daje pobudo glede nas samih. Globoki dolgčas naj bi nam dal razumeti horizont, daljo in trenutek časa. S tem ko nas temeljno razpoloženje globokega dolgčasa osvobodi sleherne vloge v svetu, nas osvobodi za nas same v odprtosti sveta. Z-dolgo-časeno jemanje tal, v katerem ni več mesta za

vloge, sceli svet iz osame prebivanja, ki je trenutek in praznina. Če smo postavljeni na prizorišče odprtega obzorja sveta v prebivanju, je iskanje naše vloge v svetu ali, recimo, svetovnega nazora, za katerega si prizadeva kulturna filozofija, dejansko preseženo in odvečno.

Toda, ali je tako prizorišče brez svetovnonazorskih predpostavk? Predvsem pa, ali lahko ostane brez svetovnonazorskih konsekvenc? Vodi v politične inkonsekvence? Kajti to prizorišče očitno prihaja iz zrenja filozofije in ponovno vhaja vanj. Kje je filozofija doma, če je na stališču brez stališča? Nikjer in povsod? Da je ločitev filozofije od svetovnega nazora težka in zahtevna zadeva, je Heidegger vedel bolj kot kdor koli drug, prav tu je odprl polemiko ne le z Diltheyevo tipologijo svetovnih nazorov, pač pa tudi z Jaspersovo psihologijo svetovnih nazorov.[10] Kajti taka ločitev lahko pomeni indiferenco do sveta, v katerem se srečujemo z drugimi in se povezujemo v skupnost z njimi. Indiferenca v biti pa je tudi v enačenju filozofije s svetovnim nazorom ali ideologijo, ki se še posebej pojavlja v kulturni filozofiji. Vendar, mar ni tudi to, da filozofija ni do nikogar in do ničesar indiferentna – neki svetovni nazor, celo vrhovni svetovni nad-zor, ki ga Heidegger, najprej priznavajoče, nato distancirajoče, imenuje metafizika, vselej pa misli z njo neko krizno dogajanje prebivanja samega?[11] Kako lahko prizadevanje duše, da bi dosegla vsako bivajoče in vse bivajoče, bivajoče kot tako v celoti, v temelju zgodovinsko prizadene indiferenca v biti? Najprej mora to prizadevanje samo iz sebe sploh biti zgodovinsko, biti mora neka globinska, temeljna zgodovinskost sama. Kot taka se razkriva v dogajanju dolgčasa.

Prebuditev globokega dolgčasa je najtesneje povezana z razkritjem kriznosti tistega metafizičnega svetovnega nazora, ki ga Heidegger povzema z Novalisovimi besedami: »Filozofija je pravzaprav domotožje, nagon, biti povsod doma.«[12] Heidegger omenja, da 'dolgčas', 'Langweile', v alemanski jezikovni rabi ne po naključju pomeni toliko kot 'imeti domotožje', 'Heimweh haben'. Dolgčas – domotožje po tem, da si doma v svetu, seveda najprej izdaja to, da v svetu nismo doma, da nam je v svetu najprej nedomačno, *unheimlich*. Zaradi vesti o tej temeljni nedomačnosti bi bilo vse prelahko, iskati Heideggrov senti-

[10] Ironija je, da bo Jaspers po koncu druge svetovne vojne podal svoje mnenje komisiji, ki se je ukvarjala s Heideggrovo svetovnonazorsko opredeljenostjo v obdobju nacionalsocializma.

[11] Tako tudi v predavanjih iz let 1929/30: »Metafizika je neko temeljno dogajanje v človeškem prebivanju.« (GA 29/39, 12).

[12] Novalis, *Schriften*, Jena 1923, str. 179.

mentalni provincializem povsod tam, kjer govori o domu (Heim), domu-svetu (Heimwelt) in domovini (Heimat). Ta domotožni, recimo mu kar bolečinski, govor o domovnem se namreč zbira v tistem, kar Heidegger že v predavanjih iz let 1929/30 imenuje »das *Ge-heimnis*«, skrivnost, ki »manjka v našem prebivanju, s tem pa izostaja notranja zaprepadenost, ki jo vsaka skrivnost nosi pri sebi in ki prebivanju daje njegovo veličino. Izostajanje stiske je to, kar stiska v temelju, in to, kar najgloblje pušča praznino, se pravi: *dolgočasi praznina, ki dolgočasi v temelju.*« (GA 29/30, 244). »Geheimnis« ni kaka skrivnost za svetom ali neznanka tega sveta, temveč kritje človeka v svetni celoti bivajočega, tj. kritje človeka v neskritosti, ki ji je v prebivanju izpostavljen, najprej in večinoma v indiferenci biti. Izostanek skrivnosti je neka nuja breznujnosti (Not der Notlosigkeit). In v tem vidi Heidegger tudi neko prinujenost obrata v nujo (Not-wendigkeit) globokega dolg-časa, »Lange-weile«, ki je neko obračanje med »Lange« in »Weile«, med dolžino in kračino, oziroma »vitje med daljo te praznine in ostjo tega trenutka« (GA 29/30, 247). Globoki dolgčas ni razpoloženje, ki nas srečuje od dne do dne, marveč raz-položenje časa, ki v previtju položenosti prebivanju razgrne nastali zgodovinski položaj, s tem da čas v preblisku sam nekako *nastane. V prebuditvi temeljnega razpoloženja dolgčasa postane čas zgodovinskost pogrešanja temelja, manjkanja skrivnosti v prebivanju, domotožja.* Ta zgodovinska indiferenca v biti, indeferenca, ki je skrivnost bolečine same, v *Biti in času* še ni izrecno obravnavana.

Vitje med »daljo te praznine in ostjo tega trenutka« bi bila torej metafizika kot dogajanje tubiti in neko domotožje (Heimweh). Če bi hoteli potem govoriti o kakem svetovnem nazoru, je očitno, da je v njem svet reduciran na praznino, zor pa na preblisk. Vsekakor pa sta v tem domotožju (Heimweh) neka *občutljivost* »duše« za vladanje bolečine in tudi *volja* »duha«, da bi to bolečino prevladal. Dolgčas, »Heimweh« – »nagon, biti vsepovsod doma« – je občutljivost za diferenco v biti, ki nas požene v to diferenco samo, v odprtosti katere prepotujemo distanco med tistim, kar že smo, a vendar šele moramo postati. Toda s tem ne pridemo »domov«, ampak se znajdemo pred skrivnostjo (Geheimnis) bolečine kot diference v biti sami. To nas razkrije v skrivnosti bolečine. Mar ni tako, da voljo postati

to kar smo, to odločnost za diferenco v biti, lahko več kot upravičeno imenujemo re-volucionarna volja in glede na njeno senzibilnost za indiferenco v biti – *bolečinska revolucija*?

Naj ima beseda revolucija še tak politični prizvok, v povezavi z bolečinskostjo se nam oglaša v izrazito metafizičnem smislu, ki je bil določilen ne le za družbeno in politično, marveč tudi za umetniško, filozofsko, znanstveno, religiozno dogajanje v revolucionarnem dvajsetem stoletju, dotika pa se temelja humanosti same – oziroma, kot skuša pokazati Heidegger v predavanjih iz let 1929/30, skrivnosti v prebivanju, ki jo pogrešamo. Ta bolečinska revolucija kot temeljno dogajanje moderne dobe, ki – vzeta zares – povsem spremeni »periodizacijo« evropske zgodovinskosti, je bila pripravljena že mnogo prej, pri samih začetkih nemškega klasičnega idealizma (*Najstarejši program sistema nemškega idealizma*, 1796). Začne se z uporom proti ločitvi tradicije in zgodovine in poskuša iz zgodovine same, iz zgodovinske svobode, konstituirati tradicijsko nujnost, vendar sta v tem že neka nuja in bolečina. Medtem ko zgodovino, emancipirano od tradicije, ustvarja človek, pa tradicije bistveno ne otvarja človek, ampak bog. Kjer ta nujnost umanjka, kjer času ne vlada vse zedinjujoče eno, zavlada taka nuja breznujnosti in človek se mora podati skozi bolečinsko revolucijo, da bi iz nje iztrgal ne le sebe, marveč hkrati tudi boga.[13] Ta iz bolečine iztrgani bog je *Dioniz*.[14] Vendar pa še opazneje kot ta »nova mitologija« sedaj izstopi »nova antropologija«. Ta tendira k tistemu, kar je bilo poimenovano »metafizika rescendence«. To ni le metafizika padle transcendence, pač pa tudi odpadle tradicije. Manifestativno je podana pri Dostojevskem: »Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in, to je glavno, vsa prejšnja nravstvenost, in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja

[13] Naj tu zadostuje zgolj napotilo na Schellingov spis *O bistvu človeške svobode*, kjer ob razlikovanju temelja eksistence in eksistence temelja med drugimi pravi: »Toda ker nič ne more biti zunaj Boga, je to protislovje mogoče razrešiti samo s tem, da imajo reči svoj temelj v tistem, kar v Bogu samem *ni on sam*, tj. v tistem, kar je temelj njegove eksistence. Če si hočemo to bitje človeško približati, lahko rečemo: da je hrepenenje, ki ga občuti večno eno, da bi rodilo samo sebe. Ni ono samo, pa vendar z njim enako večno. Roditi hoče Boga, to je nedoumljivo enost, toda v njem samem še ni enosti. To hrepenenje je zatorej, gledano zase, tudi volja; toda volja, v kateri ni razuma, in zato tudi nesamostojna in popolna volja, ker je razum pravzaprav volja v volji.« (F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. D. Debenjak, Ljubljana 1986, str. 170).

[14] *Še nerojenega* Dioniza je v zadnjem hipu potegnil iz drobovja Semele njen ljubimec Zeus, ob pogledu na katerega je ta zagorela. Ime boginje *Semele* naj bi bilo etimološko povezano z besedo »zemlja«.

vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveličal v duhu titanskega, božanskega ponosa in postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Iz ponosa bo razumel, da mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršno koli plačilo.«[15] Četudi taka doba človeštva ne bi nikoli nastopila, si človek lahko že vnaprej dovoli, da stopi na mesto boga, ki mu je dovoljeno vse, če njega odpravimo, pa je vse dovoljeno nam. Odsotnost nujnosti dovoljuje največjo samovoljo in nujnost hkrati, ki vzbuja zgražanje in grozo zaradi tega ker je, kakor bo rekel Kafka, »laž postala svetovni red«.

Bolečina brezbolečinskosti, indiferenca v biti je neko epohalno zadržanje, neko do trpljenja prignano trpenje epohe. Hkrati pa je tu volja, pokazati razliko v razmerju do tega, kar je in kakor je, volja za čas bolečine, ki naj bi nas vrnil domov. Mar ta revolucionarnost ne prinaša s seboj resentimenta na čas in sentimentalnosti za nekim drugim časom? Ali je možna revolucija, predvsem pa bolečinska revolucija, ki ne bi bila resentiment? Ali je možna metafizika kot revolucionarno dogajanje v tubiti, ki ne bi bila resentiment – kajti Heidegger očitno zavrača kulturno filozofijo kot tak resentiment? Vendar ne zato, ker je v njej revolucionarna volja, temveč ker je v svojem hotenju premalo revolucionarna: to, kar ji uspeva, je kvečjemu v kulturo prenesena evolucija, v kateri je človek postavljen za najvišji smoter narave. In vendar ga od tega, da bi bil tam smoter, ločuje dolgčas. V tem izmotavanju v dolgčas, in ne v smotru, je zdaj skrivnost, ki je hkrati uganka tega kot večnost dolgega časa. Stalno ponavljajoče stanje bolečinske epohe je »schopenhauerjevski pesimizem«, ki ima svoj razlog oziroma še bolje svojo brezrazložnost v tem, da človekovo življenje, po Schopenhauerjevih besedah iz *Sveta kot volje in predstave*, »niha, podobno nihalu, sem in tja, med bolečino in dolgočasjem, ki sta dejansko njegovi poslednji sestavini«, kar kaže tudi to, da potem, ko človek »vse trpljenje in muke prestavi v pekel, za nebo ne preostane nič drugega kot ravno dolgočasje«.[16]

[15] F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana 1976, str. 182.
[16] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Teil, Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414.

»Mar ni današnji mestni človek in opica civilizacije že zdavnaj odpravil dolgčasa?« (GA 29/30, 7) Ali v tem Heideggrovem vprašanju ne tiči nekakšen resentiment? Nanj bi lahko odgovorili z Goethejem: »Če bi opice poznale dolgčas, bi lahko bile ljudje.«[17] Heidegger sam v svoji »hermenevtiki življenja« (GA 29/30) ugotavlja, da ljudje v temelju ne vemo, kako se ob- in počutijo živali. Mar vemo kaj več o počutju mestnega človeka, ki naj bi domnevno živel opičje življenje? Ne popade globoki dolgčas ravno mestnega človeka na nedeljskem sprehodu?[18] Za povrh Heidegger »hermenevtiko življenja« precej zadržano sklene s tezo o svetni ubožnosti živali: »Samo gledano od človeka je žival na svetu ubožna, vendar živalskost sama v sebi ni svetoubožnost. Še jasneje in daljnosežneje rečeno: Če je pogrešanje v določenih spregah trpljenje, tedaj se morata, če pogrešanje sveta in uboštvo spadata k biti živali, skozi celotno živalsko kraljestvo in kraljestvo življenja sploh vleči neko trpljenje in bol. O tem biologija ne ve popolnoma nič. Bajati o tem je morda posebna pravica pesnikov« (GA 29/30, 393). Tu seveda lahko najdemo namig na Rilkeja, Trakla ali pa tudi na Schellingovo filozofijo narave. Toda mar ni dolgčas kot domotožje, ki se žene za tem, da bi bilo povsod doma, obratni gon, gon iz sveta oz. iz kulture k naravi? Mar ni narava ravno zato pojmovana kot Vse? To bi bilo dogajanje metafizike. Vendar pri Heideggru ne gre niti za vlogo človeka v kulturi niti za položaj človeka v kozmosu narave, torej ne za kulturno ne za antropološko diferenco, marveč za bit samo kot zgodovinsko diferenco v času človeškega prebivanja. Heidegger se ločitvi zgodovine od tradicije »upre« z njuno skrajno razločitvijo iz časovnosti kot razlikovalke biti; v tem je srž vpeljave tematike globokega dolgčasa v kritiko kulturne filozofije, ki pretendira na to, da bi našla vlogo človeka v zgodovini v pozabi lastne temeljne razpoloženosti. Zgodovina se lahko ločuje od tradicije, ker je v temelju pozabila nanjo in ker je po svojem bistvu ta pozaba biti. Ta temeljna zgodovinska »zmota« se dogaja ravno tam, kjer človek sebe postavlja kot smoter časa, ki njegovo voljo spravlja v nejevoljo in dela vse njegove občutke preobčutljive. Kako ga čas sploh življenjsko motivira?

Indiferenca v biti zadeva življenje, ki se izpolnjuje v svetu in je kot tako »metafizično« bitje sveta, kulture, tudi če je celo

[17] Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Frankfurt/M. 1976, str. 167 (918).

[18] »'Nekomu je dolgčas', ko v nedeljo popoldne hodi po ulicah velemesta« (GA 29/39, 204).

tako kulturno in civilizacijsko propadlo, da se spusti na raven živali. Glede na podano Goethejevo opazko, pa bi se le dalo reči, da človek čuti neugodje v kulturi, ker mu njegovo naravno stanje posreduje mena občutkov ugodja in neugodja, ki jo jemljemo kot samoumevno, in vendar ravno to kaže, da človek, rečeno z Nietzschejem, ni »das festgestellte Tier«, »učvrščena«, »izgotovljena« žival. Kajti v menjavi enega stanja z drugim je že presledek časa, ki ga žival verjetno ne pozna in ki ga, tudi če bi ga poznala, ne bi znala ubesediti. Ta izjemno kratki časovni presledek lahko postane nadvse dolga sled časa, dolgčas. Prav v tem pogledu se zdi pomembno pritegniti Kantova antropološka razmišljanja, ki so bila za Heideggra bolj pomembna, kot se morda sprva zdi. Heideggrovo vztrajno navezovanje na Kanta takoj po izidu *Biti in časa* je sicer povezano z izdelavo problematike temporalnosti, razumevanja biti, vendar ne smemo pozabiti, da to temporalno razumevanje biti prihaja iz končne motiviranosti eksistence. Ta pa je v Kantovi *Antropologiji v pragmatičnem oziru* naznačena ravno v konstelaciji čas-bolečina-dolgčas. Kant namreč ugotavlja, da nas čas »vleče od sedanjega k prihodnjemu (ne obratno), in to, da smo najprej primorani iti iz sedanjega stanja, ne da bi vedeli v *katero* drugo bomo stopili, vemo samo, da bo pač nekaj drugega, in to je edino lahko vzrok prijetnega občutja.«[19] Na podlagi tega Kant sklepa, da je bolečina, ki nas sili, da zapustimo naše sedanje stanje, vselej pred zadovoljstvom, ki nas v kakem stanju zadržuje. Bolečina je tisto »želo dejavnosti«, ki nam edino daje občutek življenjskosti. Če pozitivni vzgibi umanjkajo, potem nastopi »neka negativna bolečina, praznina občutka«, ki »v nas zbuja grozo« in nas tako aficira, da »raje storimo kaj v svojo škodo, kot pa da ne bi ničesar počeli«.[20] Odkod ta nejevolja in volja hkrati, ki ju sproža v nas dolgčas? V tem, da čas – tudi ko stoji – odteka? Kant pripominja, da se človek, ki se neznansko dolgočasi, hkrati pritožuje nad kratkostjo življenja, se pravi končnostjo časa kot takega. To obtoževanje časa, pospremljeno z grenko bolečino, pa je pravzaprav tisto, kar je Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustrta* označil kot *duh maščevanja*: »To, ja, samo to je samo *maščevanje*: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'«[21] Volja do moči na to odgovarja: »Odrešiti pretekle in vse 'je bilo' preustvariti v 'tako sem hotel' – temu bi šele rekel odrešenje.«[22] Odrešitev tu ni odrešitev od bolečine časa, marveč

[19] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe XII/2, Frankfurt/M. 1964, str. 551. Obširneje o tem: D. Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 117–126.
[20] Ibid., str. 123.
[21] F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 164.
[22] Ibid., str. 163.

od nejevolje maščevalnega zanikanja življenja kot dosmrtne ječe in njenega hudega rablja časa. »Volja ne more hoteti nazaj, ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje«[23] V odrešitvi od duha maščevanja je po Heideggru izhodišče izoblikovanja misli o večnem vračanju enakega: »Odrešitev od maščevanja je prehod od nejevolje na čas k hotenju, ki predstavlja bivajoče v večnem vračanju enakega tako, da volja postane zagovornik kroga.«[24] To pomeni: ni dovolj občutiti bolečine, moramo jo hoteti.[25] Vprašanje pa je, ali se tako hotenje bolečine prav tako ne obrača proti bolečini kot nas pretirana občutljivost odvrača od nje? Odgovora pravzaprav ni mogoče neposredno dobiti iz Nietzschejeve filozofije, temveč šele iz vpogleda v celotno vzgibanost bolečinske revolucije. Heidegger sklene svoja predavanja iz let 1929/30 z verzi Nietzschejeve *Pijane pesmi*, ki v divjem plesu proslavlja slast kot močnejšo od bolečine: »Vsaka slast hoče, višji ljudje, naučite se vendar, slast hoče večnost – slast hoče večnost vseh stvari, *v globoko, globoko večnost teži.*«[26]

Očitno je, da Nietzsche svoje stališče volje do moči razvija prav ob »bolečini«, da se torej volja do moči utrjuje v bolečini, z njo pa tudi ona neutrjena, »neizgotovljena žival«. Premagovanje indiference v biti – večno vračanje enakega« je tu razumljenjo kot diferenciacija stopenj volje do moči.[27] S tem se bole-

[23] Ibid., str. 163.

[24] M, Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6–7, Ljubljana 1994, str. 19.

[25] Na pomebnost Kantovih opažanj o »bolečini« in »dolgčasu« v *Antropologiji* kaže tudi to, da jih Nietzsche neposredno prevzeme v lastna razmišljanja. Poudari, da se Kant strinja z naukom grofa Verrija (*Sull' indole del piacere e del dolore*, 1781): »Il solo principio motore dell uomo e il dolore. Il dolore precede ogni piacere il piacere non e un essere positivo« (*Volja do moči*, str. 391/392). Ob tem niza »dokaze«, zakaj je slast volje do moči močnejši dejavnik kot bolečina, zakaj, recimo, več zaporednih dražljajev šibke bolečine sproži ugodje in zakaj, narobe, več zaporednih ugodij ne sproži bolečine. Po Kantu bi vrstenju enega ugodja za drugim sledila smrt od samega ugodja, med eno in drugo ugodje mora nujno vstopiti bolečina. Nietzsche pripominja, da volja do moči potrebuje bolečino, da bi se stopnjevala kot moč.

[26] F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 369.

[27] Nihilizem premagovanja indiference se razkriva v tem, da volja do moči raje hoče nič kot bi nič ne hotela. Tako lahko že pri Schopenhauerju preberemo, da je: »osnova vsega hotenja potreba, manko, torej bolečina«, kolikor ta manjka v razmerju do objektov hotenja, »ga zajame strašna praznina in dolgčas: to pomeni njegovo bistvo in bivanje samo mu postane neprenosljivo breme« (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Teil, Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414). Ob tem je pomembno upoštevati nasprotno Nietzschejevo trditev, da »bolečine na sebi ni« (*Volja do moči*, str. 392) in da je »bolečina, intelektualna in odvisna sodbe 'škodljivo': projicirana. / Učinek zmeraj 'nezaveden': sklepani in predstavljeni vzrok je projiciran, *sledi* časovno. / Slast kot bolečina.« (Ibid, str. 490.) I. Urbančič to trditev pokomentira z ugotovitvijo da je izvorna možnost bolečine v »*končnosti biti bitja*« in da »za bolečino ni

činska revolucija ne le stopnjevito dvigne, marveč doseže tudi svoj vrh. Temu vrhu je ime *Dionizično* na Heideggrova predavanja iz let 1929/30 lahko v pogledu izdelave pojma metafizike kot dogajanja tubiti gledamo kot na prehod od Kanta k Nietzscheju, s čimer je povezana tudi vpeljava temeljnih razpoloženj. Tako bi bilo mogoče pokazati tudi pot od globokega dolgčasa do nihilizma. Problem metafizike postane problem recepcije Nietzscheja, ki ima, kot bo ugotovil Ernst Jünger, bistveno *mobilizatorski značaj*. Prav tu bo Heidegger našel v Jüngerju svojega sogovornika; njun razgovor, ki, kot vemo, pristane na skrajni liniji nihilizma, kroži prav okrog »bolečine«.[28] Jünger prične svoj spis *O bolečini*, iz leta 1934, ki ga je Heidegger posebej cenil, z besedami: »So nekatera velika in nespremenljiva merila, ob katerih se izkazuje pomen človeka. K njim spada *bolečina*; ta je prva in najmočnejša preizkušnja znotraj verige preizkušenj, ki smo jo navajeni označevati kot življenje.«[29] Predvsem na podlagi tega spisa lahko Jüngerjevo totalno mobilizacijo dojamemo kot bolečinsko revolucijo v liku delavca, čeprav to ni njen edini lik. Dušan Pirjevec jo je domislil ob romanesknih likih. Pravzaprav pa je bolečinska revolucija v poudarjenem smislu *čisti pesniški lik*, če naj *pesniško prebiva človek*.

Vsekakor pa je premisleka vredna Jüngerjeva trditev, da je v zadnji fazi nihilizma »bolečina edino merilo, ki obeta zanesljiva pojasnila. Kjer ne vzdrži nobena vrednota, preostaja gibanje, ki je naravnano na bolečino kot neko čudenje vzbujajoče znamenje; v njem se razodeva negativni odtis neke metafizične strukture.«[30] Tudi v spisu *Čez črto* Jünger zagovarja tezo, omenjajoč pri tem tudi Nietzscheja in Dostojevskega, da je nihilizem ozdravljiv po bolečini. Ne le da je Heidegger veliko bolj zadržan do diagnoze nihilizma kot bolezni zgodovine, predvsem pa do prognoz njegove ozdravitve, marveč sploh noče na

nobenega posebnega čutila ali organa v bitju« (I. Urbančič, *Duh izgubljene resnice – evropska modernost*, spremna beseda k F. Nietzsche, *Somrak malikov* ..., Ljubljana 1989, str. 410.) Vendar to ne upravičuje domneve, da je bolečina zgolj nekaj hotenega, pač pa je tisto, kar *sprejemamo* kot končnost.

[28] Heidegger v spisu *O vprašanju biti* pove: »Zdaj bi bil čas lotiti se Vaše razprave *O bolečini* in razsvetliti notranjo sovisnost med 'delom' in 'bolečino'. Ta sovisnost priča o metafizičnih zvezah, ki se Vam kažejo z metafizične pozicije Vaše knjige *Delavec*. ... Šele če bi se kdo lotil razmišljanja o zvezi med 'delom' kot osnovo bivajočega in bolečino', namreč po Heglovi *Logiki*, bi nam spregovorila tudi grška beseda za bolečino, tj. *algos*. Domnevno je *algos* v sorodu z *alego*, ki pomeni kot intensivum od *lego* globoko zbranost. Tedaj bi bila bolečina tisto, kar zbira v najgloblje.« (M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Maribor 1989, str. 24).

[29] E. Jünger: *Über den Schmerz*, Sämtliche Werke 7, Stuttgart 1980, str. 145.

[30] Ibid., str. 192.

noben način *kapitalizirati*[31] bolečine v diferenciacijski mahinaciji volje do moči. Bolečina se sicer izostri do diference v preboletju biti same. »Bolečina je raz-ločenje samo,« zapiše v *Na poti do govorice*. Mar to tudi že narekuje nujnost bolečinske revolucije?[32] Da, kolikor mora bit preiti od indiference, ki jo Heidegger obravnava kot zgodovino metafizike, skozi diferenco, ki razloči trenutek zgodovine biti in metafiziko. Vendar diferenca ni tisti zadnji preostanek, kjer – na koncu bolečinske revolucije – lahko pričakujemo odrešitev. Tisto zadnje zgodovine biti je začetno odpirajoče, porojeno iz mučnosti molka, kar bolečina kot notrinska tišina govorice tudi je. Indiferenca v biti ni premagana z bitjo v diferenci, voljo do moči, temveč je premagana v notrišnji odprtosti diference same. Indiferenca je preboleta v interferenci, iz srečevanja v biti, iz skrbne sreče biti, ki priteka iz osame, vendar se ne zateka k njej, ki prihaja iz končnosti, vendar se ne vrača vanjo. Bolečina kot »želo dejavnosti« je skrb prebivanja v sproščenosti biti. Toda mar ni taka sproščenost biti v največjem protislovju s stvarnostjo in nekaj tako nestvarnega, da sploh nikogar več ne zanima?

To bi pomenilo, da je celo dolgčas izginil v nekem brezčasju, da namesto indiference v biti vlada že kar *aforija biti*. Aforija biti je ta stvarnost, pravzaprav stvarnost, ki pogreša skrbno srečo biti in ki v pogrešljivosti tega pogrešanja samega vidi svoj ponos in svojo priložnost.

Dvajseto stoletje je minilo v znamenju utrujenosti od revolucij. Utrjuje se prepričanje, da je revolucionarno izzivanje in izsiljevanje bolečine zgolj ekstremistični resentiment. Latentna naveličanost, ki se danes plazi na površju tistega, kar v temelju spi kot globoki dolgčas v svojem nedopuščanju bolečine, vseeno involvira neko izjemno hipersenzibilnost, ko nam gre ves svet na živce. Ta naveličanost ni dolgčas kot tista indiferenca v biti, ki še vedno računa z napoko trenutka v dalji časa. To tudi ni več dolgčas kot domotožje, kajti naveličanost ravno beži od doma, kjer koli že je doma. To ni več indiferenca v biti, niti čas, ki je le indiferenten do biti, ampak čas, ki biti sploh ne prenese več in ga zato tudi vedno manj občutimo kot naš čas. Zato ne le da ni več časa za revolucije, temveč sta izginila tudi resentiment in sentimentalizem. Čas bi bil, da nam ta »aforija v biti« da

[31] Jünger namreč v svojem spisu *Čez črto* omenja »neraziskani kapital bolečine«, ob kar se obregne tudi Heidegger v svojem pismu Jüngerju leta 1950 (Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1998, str. 14). Glede »kapitalnosti« bolečinske revolucije prim. J. Derrida, *L'autre cap suivi de La democratie ajournée*, Paris 1991.

[32] Na to vprašanje odgovarja Heidegger v spisu *Govorica v pesmi*, ki je vključen v knjigo *Na poti do govorice*, obravnava pa Traklovo pesništvo. Proble-

misliti neznansko evforijo tistega, kar se danes oblikuje kot medijska kultura, ki zajema tudi politiko. Tudi politika je namreč danes, bodisi da gre za konzervativno, bodisi za liberalno politiko, za levo ali desno politično sceno, za restavracijo ali revolucijo, politika prek medijev, ki poteka pod znamenjem one »aforije v biti«. So tako razmišljajoči že vnaprej zavrnjeni kot konzervativci? Ali pa je človek, ki je tu v igri, sam izvržen iz igre kot nekaj konzervativnega? Vseeno preostaja vprašanje, ali se, zatečen od večnega vračanja enakega, lahko povrne pod okrilje skrivnosti? Vsa ta vprašanja terjajo rezerviranost do tega, na kar odgovarjamo, in do tega, kar odgovarjamo. Vrne se lahko le, če je dovolj rezerviran, zadržan do biti v tem smislu, da se vzdrži voluntaristične spremembe stanja in tako vzdrži bolečino, ki je pričujoča prisotnost.

Zdi se, da danes ni več narava, je tehnika ta, ki vmes polaga in iz nas jemlje »bolečino« kot željo dejavnosti, ki se povsod žene za vsem, in vendar ne privede nikamor. Kaj je ta »tehničnemu prikladni dolgčas«[32] kot aforija v biti? Kakor da se je bolečina preselila v tehnomedije, ki ustvarjajo čutila in občutke za nas. Je to račun tehnike? Da ustroji bolečino neizgotovljene živali v stroj? Tu se znajdemo pred Heideggrovim čudnim in za marsikoga celo nepremišljenim izenačevanjem tehnike z večnim vračanjem enakega. Natančneje, Heidegger pravi, da je moderna tehnika »*neko* izoblikovanje večnega vračanja enakega«.[33] Če to ne bi bila, ne bi imela planetarnega karakterja. Tudi ne bi uveljavljala svojega gospodstva nad celo Zemljo, če ne bi bila nekje pognana od zemeljskosti same. Njena volja je v moči zemeljskosti, kakor jo je ironično opisal že Dostojevski: »Ta današnja zemlja se je tisočkrat ponovila; no, izživljala se je, ledenela, se razletavala in razsipavala, razpadala v prvotne sestavine, spet voda, ki je bila nad kopno zemljo, in nato spet komet, spet sonce, iz sonca spet zemlja – kajti ta razvoj se morda neštetokrat ponavlja in zmeraj v isti podobi, do najmanjše nadrobnosti. To ti je dolgčas, da hujšega ne more biti ...«[34]

Vendar večno vračanje ostaja uganka in hkrati krinka prebivanja, ki obeta srečevanje v biti. »Bit je v sebi po-vratek v nekdanje. To nekdanje je resnično večno. Človeški po-vratek je spominjanje. Spominjanje je varstvo biti, ki ga rabi bit v sebi,

[33] M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 13.
[34] M, Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6–7, Ljubljana 1994, str. 26.
[35] F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, III., Ljubljana 1976, str. 175.

da je ne zažge žar notrinskosti, s katerim se vrača nazaj v nekdanje. Šele zato, ker bit kot dogodje s po-vračanjem nazaj dogodeva svojo nekdanjost, tleč z notrinsko silo, šele zato, ker je po-vratek obotavljiv prihod v nekdanjem, šele zato, ker je prihod obvarovan v oznanilu besede, šele zato *so* sli ohranjenega žara notrinskosti v bolečini, nebo (ogenj in luč) in zemlja (krijoča milina temačne globine) in vedrina (v kateri se nebo in zemlja medsebojno srečujeta), zato so ti trije sli dogodja, angeli biti.«[35]

Če naj se tako prebivanje v srečevanju biti posreči, potem ni domogljivo iz revolucionarne volje, ki obeta srečo raja na zemlji in naposled sama pogori v peklenskem ognju bolečine. Aforija biti nas uči drugačnega srečevanja v biti: takega, ki ni izsiljen zgodovinski prevrat, marveč zgodovina sebeskrivanja biti same, ki nas uči sprejemanja daru. Namesto da izsiljujemo nadčloveške bolečine, jo lahko sprejmemo kot nekaj imanentno človeškega. Če je bolečina skrivnost, ki jo krije srečevanje v biti, potem se razkriva v sprejemanju lastnega tujstva v biti. Če tako odpremo svoje srce, se predamo radosti sprejemanja, ki se onkraj sleherne zavrnitve vrača na kraj prebivanja, vendar ne iz onstranstva, marveč iz razprostranjenosti bivanja. Omejitev na sprejemanje človeške meje ne pomeni, da je človeškost vsestransko merilo, marveč pomeni mero srečevanja v skrbni sreči biti, ki se odpira na vse strani, ker ne more biti indiferentna.

[35] M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 7.

ZEMELJSKOST KOT FENOMENOLOŠKA TEMA

Če se vprašamo, kaj predvsem zaznamuje fenomenološki doprinos k filozofski diskusiji v 20. stoletju, je odgovor tako rekoč na dlani: tematizacija sveta kot sveta. Vendar pa je prav Klaus Held, ki mu posvečam pričujočo razpravo, v več svojih delih pokazal, kako izhodišča, smisel in daljnosežnost fenomenološke tematizacije sveta nikakor niso samoumevni, temveč terjajo poglobljen premislek osnov, ki sta jih položila predvsem Husserl in Heidegger. Prav od tega, v kateri smeri bo stekel ta nadaljnji razmislek, je morda odvisna prihodnost fenomenologije. Pri tem pa seveda ne smemo zanemariti dejstva, da fenomenološko gledišče ne doseže svoje polne uveljavitve že s samo tematično pritegnitvijo fenomena sveta, temveč šele, ko si na podlagi te tematizacije utre pot tudi do vsega drugega, kar odpira prarazsežje sveta. Svet namreč ni nikoli dan kot inertna enotnost vidikov, temveč se vselej faktično podarja v odpiranju-enega-za-drugo.

Tako se tudi naše razpravljanje osredotoča na neko »drugo od sveta ali drugo v svetu«. To je *zemlja* kot *fenomenološka tema*. Naš razmislek se navezuje na Heideggrov sestavek o izvoru umetniškega dela iz leta 1936, ki vpelje »zemljo« kot »nasprotni pojem sveta«. V svoji poznejših razmišljanjih v petdesetih letih je Heidegger obravnaval zemljo kot dimenzijo četverne strukture sveta. »Zemlja« je sicer, to moramo takoj poudariti, znotraj sodobne filozofije in tudi fenomenologije tematsko precej odrinjen fenomen. Vprašanje o fenomenoloških in hermenevtičnih razlogih za vpeljavo in vprašanje o načinu vpeljave tematike zemlje pri Heideggru je tako rekoč izostalo, opravičilo za to pa se je iskalo v domnevni Heideggrovi oddaljitvi od fenomenologije po izidu *Biti in časa*. To stališče se vendar zdi nedopustno, posebej če upoštevamo, da je skoraj ob istem času kot Heidegger tematiko zemlje pritegnil v svoja razmišljanja tudi Edmund Husserl v znamenitem zapisu iz leta 1934 (rokopisna oznaka D 17), znanem kot *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht / Prevrat kopernikanskega nauka: Zemlja kot pra-počelo se ne giblje.*[1] Ta

[1] Zapis je bil prvič objavljen v zborniku *Philosophiscal Essays in Memory of Edmund Husserl*, izd. M. Farber, Cambridge 1940, str. 307–325 pod naslovom *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*.

drugi kopernikanski obrat v fenomenologiji je ostal nedomišljen, kaj šele da bi se iskalo morebitne povezave z omenjeno Heideggrovo vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme.

»Znanost o fenomenih« si vendar ne more privoščiti, da tako rekoč za hrbtom svoje znanstvenosti zaobide vprašanje o bitnem načinu zemeljskega. Kljub tej »znanstveni« potrebi, celo kljub naraščajoči ekološki zavesti o skrbi za naš planet v zadnjih desetletjih je zemlja še vedno tabu tema filozofije. Filozofija jo sprejema le z zadržkom in pogosto z neprikritim svetovnonazorskim odporom. Morda zato, ker se fenomen zemeljskega kot tak upira nazorskosti? Ali pa je razlog za to nemara v načinu, kako filozofija izbira predmete svoje obravnave? Kakor koli že, v našem razmisleku se bomo držali domneve, da tematizacija zemlje spada k samemu jedru fenomenološkega odstrtja svetovnosti sveta, in to kljub siceršnji filozofski zadržanosti do nje.

Tako zadržanost zasledimo, recimo, pri Hansu-Georgu Gadamerju, ki se v spremni besedi k izdaji Heideggrovega spisa o izvoru umetniškega dela pri Reclamu leta 1960 posebej zadrži ob nenavadnosti Heideggrove vpeljave pojma zemlje kot protipojma sveta: »Predavanja o umetnosti so dejansko pomenila filozofsko senzacijo. Ne le da je bila umetnost pritegnjena v osnovni hermenevtični nastavek človeka v njegovi zgodovinskosti, da je bila v teh predavanjih – podobno kot v Hölderlinovi in Georgejevi pesniški veri – razumljena kot mesto utemeljevanja celih zgodovinskih svetov, prava senzacija, ki jo je pomenil nov Heideggrov miselni poskus, je bila presenetljivo nova pojmovnost, ki je prišla na dan ob tej temi. O svetu in zemlji je bila beseda. Pojem *sveta* je bil sicer od nekdaj eden vodilnih hermenevtičnih pojmov pri Heideggru ... Presenetljivo je bilo to, da je pojem sveta tedaj dobil svoj protipojem v pojmu *zemlje*.[2] Gadamer se vpraša, s kakšno pravico lahko bit-v-svetu, to temeljno eksistencialno strukturo iz *Biti in časa,* povezujemo z zemljo? Gadamer omenja eksistencialno določilo »počutnosti«, »Befindlichkeit«, vendar pa v isti sapi zanika, da bi se tu nakazovala kaka pot do pojma zemlje.[3]

[2] Hans Georg Gadamer, *Zur Einführung*, v: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1992, str. 98/99.

[3] Ibid., str. 99. In vendar je beseda »počutje« tu pokazovalna. Da je Heidegger menil drugače, nakazuje fusnota v spisu *O bistvu temelja* iz leta 1929, kjer poudari: »... narave niti v okolnem svetu niti nasploh ni mogoče primarno zalotiti kot nečesa, do česar se zadržujemo. Narava je v tubiti izvorno razodeta s tem, da ta eksistira sredi bivajočega. Kolikor pa počutje (vrženost) spada k bistvu tubiti in pride do izraza v enotnosti polnega pojma skrbi, je šele in edino lahko zadobljena osnova problema narave« (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 154).

Začudi nas, da Gadamer, ki je ogromno prispeval k drugačnemu odnosu do filozofske tradicije, predvsem grške, ne najde, niti ne skuša najti zgodovinsko-filozofske potrditve za filozofsko relevantnost pojma zemlje. Kot odličnemu poznavalcu Platona mu gotovo ni moglo uiti, da se njegov sloviti dialog *Phaidon* sklene prav z razgrnitvijo filozofske ideje zemlje. Filozofski razmislek o pravi ideji zemlje se tu pojavlja v neposredni povezavi z znamenitimi Sokratovimi dokazi o nesmrtnosti duše, konkretno ob opisu zadrževanja duš po smrti. Že samo dejstvo te povezave, pa to, da Sokrat sam pripomni, kako je prav trenutek pred njegovo odločitvijo, da konča svoje zemeljsko življenje, najbolj primeren, da filozofsko spregovori o podobi zemlje, je po svoje vredno našega premisleka, ki bi vsekakor moral upoštevati tudi nekatere druge Platonove dialoge, predvsem *Timaja*, pa seveda predsokratske teorije o zemlji: »Mogoče je ravno zdaj pravi trenutek, da vam povem bajko – rečem ti, ljubi Simias, da jo je vredno slišati – in opišem, kakšne so stvari v gornjih krajih zemlje, ki leže neposredno pod nebom ... Bajka torej pripoveduje, da ima resnična zemlja, če jo opazuješ od zgoraj, podobo ene tistih pisanih žog, sešitih iz dvanajstih kosov kože, in da je razdeljena v šarovita polja, katerih približno predstavo nam posredujejo barve, kakršne uporabljajo pri nas slikarji ... Celo naša bivališča sama, te kotanje v zemlji, napolnjene z vodo in zrakom, dajejo barvast pogled, tako da kaže zemlja en sam sovisen, bujno šaroven obraz. V skladu z lepoto nje same je pa tudi vse, kar raste na njej, drevje in cvetlice in sadovi ... Tam so tudi sveti gaji in templji bogov, v katerih ti resnično prebivajo. In oraklji in prerokbe in prikazni in vse druge vrste občevanja z bogovi se uveljavljajo tu od obličja do obličja ... Taka je narava zemlje kot celote in stvari, ki bivajo na njej. Ustrezno njenim duplinam je krog in krog po vsem njenem površju premnogo krajin, tu globljih in obsežnejših mimo te, ki prebivamo mi v njej, tam tudi globljih, toda z ožjo odprtino, kakor jo ima naša krajina, ponekod spet bolj plitvih kakor tu, zato pa prostornejših. Vse so pod zemljo spojene med seboj s številnimi, tu ožjimi, tam širšimi preduhi in prečnimi prekopi, po katerih se iz kotline v kotlino pretakajo silne množine vode ... Eden teh zemeljskih ponorov, ki je tudi drugače največji med vsemi, predira vso zemljo od enega kraja do drugega: mislim preplah, ki pravi o njem Homer, da je daleč tam doli,

kjer brezno zija najgloblje po zemljo, ki ga na drugem mestu (Il. VIII, 481) sam, pa tudi mnogi drugi pesniki imenujejo Tartaros. V to žrelo se zlivajo vse reke, iz njega prihajajo spet na dan in sleherna nosi v sebi naravo zemljine, po kateri teče ...«[4]

Premislek teh Sokratovih bajanj ni mogoč brez ustrezne fenomenološke predpriprave. Brez nje pravzaprav ne vemo, kam naj, recimo, umestimo slikovit Sokratov opis Tartarosa in voda, ki se vanj stekajo. Kaj pomeni Sokratovo razlikovanje zemlje, kot se nam dan za dnem odstira, in zemlje, kot je sama v svoji lastni neskritosti, ki se izmika našemu naziranju o njej? Če reklo *he alethos ge*, ki se pojavi v opisu, razumemo, kot da govori o »resnični zemlji«, lahko zanemarimo sam vidik prikazovanja, prihajanja v neskritost, ki je ključnega pomena za celoten Sokratov opis zemlje v *Phaidonu*. Pokazalno je namreč, da je način prikazovanja zemlje sporen, ne zgolj v posameznostih, marveč v celoti, še natančneje, v polni celoti neskritosti, *aletheie*. Pa ne samo to. Prikazovanje zemlje izpričuje neko »tartarsko« spornost celote prikazovanja, ki se ne dogaja mimo nas. Dogaja se z nami samimi, ki to spornost skrivamo v sebi samih kot grozo lastne smrtnosti in kot sladki obet nesmrtnosti.

Taka interpretacija bi, vsaj posredno, povezala tematiko *Phaidona* s Heideggrovo eksistencialno analitiko v *Biti in času*, kjer »pojma zemlje«, to moramo opozoriti, le ne pogrešimo povsem. Zemlja nastopa v *Bajki o Skrbi*, ki pripoveduje, kako je Skrb oblikovala človeka iz zemlje, humusa. Med Jupitrom, Skrbjo in Zemljo se razvname spor o tem, kdo naj tej stvaritvi podeli ime. In spor se po presoji nekako odloči, vsaj v pogledu imena, v prid Zemlje, saj se stvaritev skrbi imenuje homo, ker je iz humusa.[5] Če to bajko prevedemo v jezik eksistencialne analitike, lahko rečemo, da sta razprtost in izprtost prebivanja kot skrbi že predodločeni s sebe-zapiranjem zemeljskega, o katerem se v *Biti in času* sicer neposredno ne govori, daje pa ga slutiti eksistencialno določilo počutja, »Befindlichkeit«. Pač pa lahko v *Izvoru umetniškega dela*, v očitni povezavi z *Bitjo in časom*, preberemo: »Sleherna odločitev pa temelji na neobvladljivem, skritem, zmotljivem, sicer nikoli ne bi bila odločitev. Zemlja ni preprosto tisto zaprto, temveč to, kar vznika kot sebe-zapirajoče.«[6]

[4] Platon, *Faidon*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1988, str. 227–229.

[5] M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 198.

[6] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, *Holzwege*, GA 5, str. 42. Povezava z Bitjo in časom je očitna glede na kasneje podano pripombo: »V Biti in času mišljena odločenost ni decidirana akcija kakega subjekta, marveč razprtje eksistirajočega človeka v neskritosti biti.« (Prav tam, str. 55.)

Kako dojeti to »sebezapiranje« zemeljskega? Vsekakor ne kot blokado razprtosti in izprtosti skrbi, temveč kot neko njuno omogočanje v tem smislu, da *zemlja prebivanju vedno znova vrača skrb*. V skladu s tem spor o poimenovanju človeka še vedno traja, z njim pa ostaja odprto tudi to, kako naj človek poimenuje stvari svojega sveta.

Vrnimo se, s tem da ohranimo v spominu Sokratove besede h Gadamerjevi pripombi glede Heideggrove vpeljave zemlje v diskusijo o svet odpirajoči dimenziji umetniškega dela, kjer Gadamer med drugim ugotavlja: »Prizadevanje, da ontološko strukturo dela razumemo neodvisno od subjektivnosti njegovega ustvarjalca ali opazovalca, je Heideggra vodilo, da poleg pojma sveta, ki mu delo pripada in ki delo razpostavlja in odpira, uporabi še protipojem 'zemlje'. Zemlja je protipojem svetu, kolikor je skrivanje-v-sebi in zapiranje, v nasprotju s sebe-odpiranjem.«[7] Vprašati se moramo, odkod je dobljena formalna naznaka zemljskosti kot »skrivanja-v-sebi«, »sebe-zaklepanja« in »zapiranja«? Navezuje se na fenomenološko izkustvo sveta v smislu »sebe-razkrivajočnosti«, »sebe-razklepajočnosti« in sebe-odpirajočnosti«. Heidegger v *Biti in času* določi »fenomen« kot tisto »očitno« in »sebe-kažoče« v kontrapoziciji s »skritim«. Na vprašanje, kaj tvori fenomen v fenomenološkem smislu, namreč odgovori: »Očitno to, kar se najprej in večinoma ravno *ne* kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže, najprej in večinoma, *skrito* ...«[8] Ali tu zgolj po naključju prihaja do zadevnega prekrivanja ali pa je med določitvijo fenomena v fenomenološkem smislu in vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme, formalno določene kot »sebe-skrivanje«, kaka globlja povezanost?

Pri Platonu se srečujemo z oznako *he alethos ge*, »zemlje v neskritem«. Pri Heideggru, vsaj na prvi pogled, ni mogoče govoriti o tem izkustvu, vendar pa Heidegger svoje razumevanje fenomenološkega pojma fenomena očitno opira na grško izkustvo *aletheia*. Kajti prav to mu omogoči, da fenomenološkost fenomena razjasnuje iz nasprotja s skrivanjem. Tu se tudi pokaže bistvena razlika Heideggrovega razvitja fenomenološkega pojma fenomena od Husserlovega: »'Za 'fenomeni' fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar

[7] H.-G. Gadamer, op. cit. 2, str. 105.
[8] M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 62.

naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in največšče niso dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je protipojem 'fenomena'.«[9]

Čeprav Husserl tu ni izrecno imenovan, je očitno, da je Heideggrovo nasprotovanje pojmovanju fenomena kot neposredne danosti naslovljeno prav nanj. Fenomenov kot »načinov srečevanja« ne srečujemo v neposredni danosti. Fenomene srečujemo iz neskritosti sredi zakritosti in to pove grška »beseda za resnico«: *aletheia*. Njeni zgodbi je ostal Heidegger poslušen na vsej svoji dolgi poti v fenomenologijo in skozi njo do tistega, kar je sam označil kot »Phänomenologie des Unscheinbaren«, »fenomenologija nekazočega se«: »To, kar se v fenomenologiji zavestnih aktov odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tu-biti kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, kot samokazanje sebe.«[10] K temu bi morali dodati: razkrivanje, sebekazanje, a že sredi zakrivanja! Zakritost kot nasprotje fenomena ni nekaj, kar bi fenomenologija lahko enostavno presegla, odstranila, zanemarila ali preskočila, saj opredeljuje tisto mejo naše zmožnosti zrenja, znotraj katere se prikazuje svet kot svet, torej tisto mejo, ki jo imenujemo z grško besedo »horizont«, obzorje, ki obmejuje zemljo in nebo, tako da ujasnjuje njuno obkroževanje. Tako se nam v naročju zemlje in s poroštvom neba vse reči zjasnujejo v skrivnostno skrivnem obroču sveta.

Heideggrova vpeljava zakritosti kot protipojma fenomena – sam tu v analogiji z ontološko diferenco govorim o fenomenološki interferenci[11] – ni zgolj fenomenološki obrat ontološkega vprašanja, marveč ključni preobrat v pristopu do fenomenološke zadeve same, ki je po svoje privedel celo do skalitve odnosa med Husserlom in Heideggrom in do »krize fenomenološkega pojma fenomenologije«.

Dolga recepcija tega odnosa je pokazala, da ne gre v prvi vrsti za to, da bi se Heidegger načelno sprl s Husserlom, temveč da se mu je zadeva fenomenologije sama *v principu* pokazala kot *spor in razlika med razkrivanjem in skrivanjem*. Tu nam je lahko v pomoč nedatirani fragment iz Heideggrove zapuščnine,

[9] Ibid., str. 63.
[10] M. Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, *Phainomena* 13–14, Ljubljana 1995, prev. T. Hribar, str. 8.
[11] Prim. D. Komel, *Fenomenološka interferenca*, *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 23–33.

ki je verjetno nastal v petdesetih letih in izšel pod naslovom *O principu »k zadevam samim«*: »Zato je tudi glede jezika nujno: preboletje biti, prečrtati bit; ~~bit~~; to pa še manj neposredno izrekati v govoru. V zadevi pa je bit razločenje. Natančneje: *pozabitev* raz-ločenja. Toda '*pozabitev*' ni napaka in zamuda mišljenja, temveč *raz-ločenje samo* kot u-soditev (Ge-schick), in to pomeni: kot do-godje. Zadeva sama je *zadeva* kot zadeva *spora* – spor pa sedaj (ne le Heraklit *eris – polemos – harmonia aphanes*), temveč kot iz-nos (Aus-trag) – dogodje raz-ločenja. Zato zadeva sama ne le iz 'principa' – *arche* pade z obratom: pri-rek in odgovarjanje.«[12] Fenomenološki princip »K zadevam samim!« bi se tedaj glasil: »Misliti naproti temu, kar se nam prireka iz sredine raz-ločenja. Od-govarjanje kot pri-našajoče pri-sluškovanje.«[13]

V *Biti in času* je spor v fenomenološki zadevi sam, torej kot fenomenološka interferenca med razkrivanjem in skrivanjem, sicer analitično ugotovljen, ni pa kot tak zasnut. To je vidno ravno ob fenomenu resnice, kjer Heidegger sicer ugotavlja, da je tubit enakoizvorno v resnici in neresnici, vendar pa njuno medsebojno razmerje, ki ga sicer tu že misli pod imenom »Lichtung«, »jasnine«, obravnava kot statično opozicijo, ne da bi poskusil seči v izvorno odprto sredino igre med resnico in neresnico, ki jo tako prepričljivo poda v spisu *O bistvu resnice* (1943), še prej pa v spisu *O izvoru umetniškega dela* (1936). V tej interpretativni blokadi vidim tudi razlog, da Heidegger odloži tematizacijo izrazito interferenčnih fenomenov, kot so umetnost, jezik, narava, telesnost, pa tudi duh in kultura. Tematizacija vsakega od teh fenomenov bi pomenila premik v razumevanju zadeve fenomenologije same, ki preostaja kot spor. To pa pravzaprav pomeni tudi radikalno fenomenološko dojetje biti kot raz-ločenja (Unter-Schied) in odprtje sveta kot fenomenološke teme. Heidegger opravi odločilen korak v tej smeri, s tem da v *Biti in času* k fenomenu sveta pristopi na podlagi razklenjenosti »tu« tu-biti. Vendar pa je v *Biti in času* svet še vedno fenomenološko viden v perspektivi enega enotéčega horizonta, ki ne povzema odprtosti sveta sploh, kaj šele skritosti, ki je latentna v tej odprtosti. Odprtosti sveta ni mogoče podati v eni sami perspektivi, marveč – kakor je po svoje nakazal že Nietzsche – edino skozi igro perspektiv. Jasnine, »Lich-

[12]M. Heidegger, *Über das Prinzip »Zu den Sachen selbst«, Heidegger Studies* 11, Berlin 1995, str. 6.
[13] Ibid., str. 7.

tung«, ni mogoče prikazovati v eni sami luči niti kot luč samo niti kot samo luč. Odprtost sveta je igrivo sporna in kot taka skrivnost fenomenološke zadeve same. Skrivnost, ki kot jasnina samo sebe skriva in h kateri ne moremo (več) pristopati na podlagi *metodičnega* fenomenološkega videnja, podprtega s hermenevtičnim razumevanjem, temveč iz tiste miselne upotenosti, ki jo bo Heidegger naznačil kot »sproščenost do reči in odprtost do skrivnosti.«[14]

Dogajanje skrivanja te odprtosti kot take je Heidegger nekje od srede tridesetih let mislil pod imenom dogodja, »Ereignis«. Heideggrovo vztrajno nasprotovanje tezi, češ da naj bi beseda »dogodje« nadomeščala besedo »bit«, je po mojem mnenju upravičeno, prav kolikor si s takim nadomeščanjem zgolj zapremo pot do spornosti zadeve same. Če kaj, potem v fenomenologiji ni dopuščeno prav to »nadomeščanje besed« povsod tam, kjer se mora pod nekim imenom odpreti zadeva sama. Beseda »bit« se tako kvečjemu odpre v besedo »raz-ločenje«, »Unter-Schied«, katere »Unter-«, »raz-«, že daje misliti v dogodevno sredino interferenčne odprtosti sveta v igri skrivanja in razkrivanja.

Bistveni premik v *Izvoru umetniškega dela* bi bil potemtakem v tem, da je spornost fenomenološke zadeve same vzeta kot *zadeva sama* v smislu odprtosti, ki se odpira v »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Zato verjetno ni naključje, da se ta spis prične z *vprašanjem o reči*, ki tako rekoč kaže v *sporno zadevo* sveta. Reči niso nikoli – kot bi lahko še domnevali glede na izpeljano obravnavo »priprav« v *Biti in času – zgolj stvari nekega sveta, temveč so vselej tudi zemeljske*.[15] To pa še posebej velja za rečevnost umetniških del. V umetniškem delu se namreč zadevna spornost sveta in zemlje pokaže kot taka in uskladi v lepi reči. Lepota pa je po Heideggrovi opredelitvi eden od načinov *dogajanja resnice* v smislu interferečne igre skrivanja in razkrivanja. S tem se ne pojavi le vprašanje, kako svet izstopa v svoji neskritosti, marveč tudi, kako (vedno znova) stopa nazaj v skritost in se s tem kaže v sporni jasnini sebeskrivajočega razkrivanja. Vpeljava zemlje kot protipojma sveta zadeva torej sporno dogajanje resnice same.

[14] M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1988, str. 24.

[15] Tako Heidegger ob znamenitem primeru Van Goghovega para čevljev zapiše: »Ta priprava pripada zemlji in je obvarovana v svetu kmetice. Iz te obvarovane pripadnosti mu vstaja priprava sama k svojemu počivanju v sebi.« (GA 5, 19).

Razpravljanje o resnici zavzema osrednje mesto v spisu o izvoru umetniškega dela, ki se odpre kot sredina jasnine. »Skritost« tu v primerjavi z *Bitjo in časom* ni obravnavana le kot kontrapozicija razkrivanju, marveč ji je priznana neka *osrednjost v dogajanju* jasnine same: »Skrivanje zakriva in zastira samo sebe. To pove: odprto mesto sredi bivajočega, jasnina, ni nikoli nepremični oder s stalno vzdignjenim zastorom, na katerem se odigrava igra bivajočega. Jasnina se dogaja le kot to dvakratno skrivanje. Neskritost bivajočega ni nikoli zgolj kako navzoče stanje, temveč dogodek.«[16] Prav ta posebna govorica, ki zasleduje dogodevni karakter resnice, pomakne fenomenologijo v bližino pesništva in jo temu primerno oddalji od ideje stroge znanosti, ki ji je Heidegger v *Biti in času* na svoj način še naklonjen. Heideggrovo pripoznanje, češ da je »vsa umetnost v bistvu pesništvo«(GA 5, 60), ne pomeni kakega rangiranja umetniških načinov, marveč je izrazito fenomenološko naravnano, oziroma kaže spremenjeno fenomenološko naravnanost do sveta kot sveta iz pesniške bližine. Fenomenologija v bližini pesništva ni le stopila bliže h govorici sveta, temveč je postala ta govorica sama v smislu »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Vsa umetnost je namreč pesništvo v tem, da je govorica kot »zasnavljajoče rekanje« sama »pesništvo v bistvenem smislu« (GA 5, 60). Pesniška poteza fenomenologije bi bila potemtakem v tem, da pusti spregovoriti zemeljsko govorico sveta: »Zasnutek, ki pesni resnico je razprtje tistega, kamor je prebivanje kot zgodovinsko že zasnuto. To je zemlja, in za zgodovinski narod njegova zemlja, sebe zaklepajoči temelj, iz katerega izhaja z vsem tem, kar, samo sebi še skrito, že je.« (GA 5, 61).

Pesništvo je dogajanje resnice v govorici, ki se odpira kot svet in zapira kot zemlja. Ta resnica se dogaja za človeka. Pesništvo fenomenološko posreduje samo usojanje zgodovinske sredine človeka, da prebiva na zemlji in v svetu. S tem lahko postane notranja možnost fenomenologije, kolikor ta ostaja odprta za razna preoblikovanja svojih poti. Fenomenologija ne prihaja do tematizacije zemeljskega na podlagi neposrednega opisovanja tega, kar nas »objektivno« ali »subjektivno« zadeva kot zemeljsko, temveč prek pesniškega prikazovanja spornosti sveta in zemlje, ki se usklajuje v lepoti umetniškega dela. To

[16] GA 5, str. 41. Reclam: namesto dogodek, dogodje.

nikakor ni pomanjkljivost njene metode, temveč bogastvo njene poti.

Če je metodično določena tema fenomenologije svet kot svet, se ji morata na njeni poti v spremstvu pesništva odpreti *tako svet kot zemlja*, se pravi njun spor *kot fenomenološka zadeva sama*. To pa tudi pove, da zemlja sama zase ne more biti tema fenomenologije, temveč vselej v povezavi s svetom, ki – kolikor gre za umetniško delo – vzsije v lepih rečeh. Zato bi morali to razpravljanje nujno nasloviti »Svet in zemlja kot sporna tema fenomenologije«. Po drugi strani pa to pomeni, da fenomenološka eksplikacija svetovnosti sveta nujno vključuje tematizacijo zemeljskosti in da mora temu primerno – tudi za ceno odpovedi transparentnosti lastnih postopkov – priznati hkratno odtegovanje v skritost, oziroma sporno jasnino skrivanja in razkrivanja.

Poleg spomnjenja na *aletheia*, postane zdaj aktualno tudi spomnjenje na *physis*, ki ga v *Biti in času* ne zasledimo. »To prihajanje na plan in vznikanje samo in v celoti so Grki zgodaj imenovali *physis*. Jasnila je hkrati ono, na čemer in v čemer človek utemeljuje svoje prebivanje. Mi ga imenujemo *zemlja*. Od tega, kar ta beseda tu pove, je treba odmisliti tako predstavo nanošene snovi kot tudi astronomskost kakega planeta. Zemlja je to, v kar se nazaj skriva vznikanje vsega, kar vznika. V vznikanju bistvuje zemlja kot tisto skrivajoče.« (GA 5, 28.) »Prevod« *physis* z »Erde« nikakor ni samoumeven, pa ne le zato, ker so Grki, kot vemo, imeli za zemljo besedo *Gaia*. Pri tem prevodu je nenavadno to, da Heidegger dojame zemljo kot »tisto skrivajoče« prav na podlagi spomnjenja na izvorno bistvo *physis*. Zdi se namreč, da današnje izkustvo zemeljskega ne najde smisla »skrivanja« in da zato to »skrivanje« šele iščemo. Povsem narobe pa bi bilo domnevati, da se Heidegger pri tem zadovolji že z reaktualizacijo grško dojetih *physis* in *aletheia*, tako da ju prevede v »Erde« in »Lichtung«. »Erde« in »Lichtung« morda prej kažeta na izkustvo, ki ga Grki, stoječi v *aletheia* in *physis*, pogrešajo, kot pogrešajo tudi »fenomenologijo«. Vendar to pogrešanje ni manko, saj ravno Grki, kot skuša Heidegger pokazati v *Izvoru umetniškega dela*, izkušajo spor zemlje in neba, ki se »usklaja« v umetnosti. Tu pa trčimo na

neko zgodovinsko razliko, ki v spisu o izvoru umetniškega dela kot taka ni obravnavana, kljub poudarjanju dogodevnega karakterja resnice. Razlika zadeva razmerje med nami in Grki. Naša zahodna izkušnja je, da dogodevanja resnice ne zaznamuje samo notranji odteg, marveč se ta lahko dogodevno v celoti odtegne, od-godi, tako da spor med zemljo in svetom, ki ga usklajuje umetniško delo, izgine, kar vodi v uničevanje sveta, opustošenje zemlje, beg bogov in razčlovečenje. Umetnost sama postane ne-sklad. To je bitnozgodovinski položaj, ki ga Heidegger opiše že v *Prispevkih za filozofijo*. Tu je tudi jasno povedano: »Zakaj zemlja molči pri tem uničevanju? Ker ji ni dovoljen spor z nekim svetom, ker ji ni dovoljena resnica.«[17] Zdi se, da lahko ta spor fenomenološko obudimo le, če se prebudimo v svet, tako da smo pozorni do sebe-prikrivajočega karakterja zemeljskosti. Tu pa je odločilno, da je dogajanje sebeskrivanja zemeljskega, v katerem so Grki doma, nam *tuje*. *To sploh pomeni, da skrito izkušamo najprej in le kot tuje*. Zato se fenomenologija danes tudi obuja kot *fenomenologija tujega*.[18] V tujem je skrito postalo nesporno zakrito in je onemelo. Spor zemlje in sveta nam je neznan, ne zemlja ne svet za nas nista sporna, in priznajmo si – tudi nuja in nujnost tega spora ni jasna. To je zgodovinska razlika med nami in Grki, ki so očitno bivali tako nujo in nujnost. Tu je sedaj izziv za fenomenologijo: da s spomnjenjem na *aletheia* in *physis* pokaže v današnjo nujo tujosti skrivanja zemlje in v nujnost po njem po-nujenega visokega sklada sveta in zemlje. Hkrati to pomeni, da je taka naloga *zgodovinska* v še zastrtem smislu te besede, kot je zagrnjen tudi zgodovinski smisel fenomenološke vpeljave pojma zemlje.

Od objave Heideggrovih besedil iz druge polovice tridesetih let, začenši s *Prispevki za filozofijo*, je *bitnozgodovinska* porokovanost razgrinjanja zemlje tako rekoč na dlani, vendar pa do dandanes ni bilo odstrto fenomenološko razsežje bitnozgodovinskega prikazovanja zemeljskega, ker se je domnevalo, da tu s fenomenologijo nimamo več kaj početi, da je v t. i. bitnozgodovinskem mišljenju fenomenologija presežena. Pravzaprav je bila celo fenomenologija tista, ki je o tem najprej in najdosledneje prepričala samo sebe. To pa je otežilo, če ne povsem onemogočilo interpretativni pristop k Heideggrovim spisom iz štiridesetih in petdesetih let. Heideggrovo govorico se je odkla-

[17] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt/M. 1988, str. 277/288.

[18] V tem je tudi relevantnost »fenomenologije tujega«, kot jo je v več svojih delih podal Bernhard Waldenfels.

njalo kot polpesniško, namesto da bi se tu iskalo možnost za transformacijo fenomenologije. Toda fenomenologija, če je resnično zadevno usmerjena na svet *kot* svet, na daljši rok ne more izključevati iz sebe »bitnozgodovinske opcije«. Ta namreč ni nekakšen spekulativni hokus pokus, marveč ravno tista *namenjenost* poti, na katero se mora fenomenologija podati, da bi ostala poslušna spornosti svoje zadeve same, ki ne zadeva le njega danes, marveč tudi včeraj in jutri. Če smo prej poskusili nakazati, da razlogi za vpeljavo pojma zemlje segajo v samo jedro »metode fenomena«, moramo zdaj pokazati, kako fenomenološka osvoboditev zemlje kot zemlje pomeni bitnozgodovinsko nujnost, ki v sebi vključuje dogodevno po-nujanje sveta in zemlje. Heidegger se v *Prispevkih* sprašuje, zakaj zemlja *molče* sprejema lastno opustošenje in uničevanje sveta. Molk zemlje je tu zgovoren v smislu otopelosti spora in onemelosti razgovora med svetom in zemljo. Tudi molk je, kot se lahko poučimo že v *Biti in času*, način, kako nekaj povedati, ne da bi govorili. V našem primeru gre za sporno zemeljsko govorico sveta, ki je onemela. Vendar pa moramo ob tem pripoznati, da je *zavitost v molčeči mir* tisto na zemlji dogodevno. *Tihota zemlje skriva tešilno svetogodje*. Tudi v bitnozgodovinskem odstrtju torej zemlja prvobitno miruje, vendar v sebi lastni dogodevni vzgibanosti. Tako v Heideggrovih zapiskih, zbranih pod naslovom *Zgodovina biti,* lahko preberemo, da dogodje »šele prinaša neizhojene prostranosti v utemeljujoči svet, jih vpotegne v odprto, položi zemljo nazaj v stanovitni mir čistega zaprtja, oboje povzdigne v spor, ki složno dviguje najdaljnejše in osvobaja v njuno najlastnejše«.[19] V njih je hkrati izrecno poudarjeno, da je razlikovanje med svetom in zemljo »bitnozgodovinsko«.[20] Je raz-ločenje samo. Kaj je potem, upoštevajoč to raz-ločenje, ki zadeva vmesje sveta in zemlje, zgodovinskost sama? Kajti zemlja v svojem »stanovitnem miru čistega zaprtja« ni nezgodovinska, temveč poudarjeno zgodovinska: »Sleherna zemlja se zapira in pripada nekemu svetu; sebe-zapiranje kot tisto zemeljsko, vendar je zemlja še zgodovinska in že zgodovinska.«[21] »Zgodovinska« ni »historicistično« ali celo »historiografsko«, pa tudi ne v smislu kakega dogodka, ki odloča o zgodovini mimo človeka, kajti potem tu ne bi bilo nikakršne spornosti. V krajšem zapisu *Razmislek o našem bistvu*, ki datira v leti

[19] M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.

[20] Ibid, str. 108.

[21] Ibid., str. 108. Nasprotno pa Michel Haar v delih *Le chant de la terre* (Pariz, 1987) in *Heidegger et l'essence de l'homme* (Pariz, 1990) vztraja pri nezgodovinskosti zemlje in postavlja pod vprašaj zgodovinsko določenost bistva človeka, kakor jo vseskozi zagovarja Heidegger.

1943/44, Heidegger izrecno pove: »V človeškem bitju je dogodje postalo godnost zemlje, v katere godnosti se dogodeva vse prigodevanje v bit.«[22]

Ni tako, da bi zemlja postajala zgodovinska šele s človekovim bivanjem na njej ali da bi človek s svojim bivanjem na zemlji postal zgodovinski, marveč je »zgodovinski« *sam bitni od-nos*, ki človeka odnese v svet, tako da ga zanese na zemljo in vnese proti nebu. Ta *naneslost v celoti* je bitnozgodovinski obrat in zato zemlja »pripada« dogodju. Po tem godenju v dogodju je zemlja *domovina* in *kritje*, ki ga moramo najti v tujini njenega zgodovinskega bistvovanja. Lahko pa se mu – in tudi dejansko se mu – izmuznemo v njegovi odtujitvi, tako da zemlja propade v surovinsko »bazo« za izkoriščanje po človeku, ki sam postaja brezzgodovinski, čeprav se še vedno kiti s svojo zgodovino in s svojo vlogo v njej. Kaj je s to nezgodovinskostjo, če zgodovino gledamo iz godnosti zemlje v dogodju sveta? To je sedaj ključno vprašanje fenomenologije. Fenomenologija se mora prav spričo tega vprašanja »zgodovinsko« spremeniti, na neki način mora postati ta zgodovinski obrat človeka v odnosu do biti. Svet in zemlja v svoji spornosti s tem obratom nista več samo »tema« fenomenologije, temveč postaneta *kraj* zgodovinskega odpiranja samega. Heidegger bo prav v tem pogledu uporabil oznako »topologija biti«. *Spor* sveta in zemlje se sam preobrazi v *kraj* zgodovinskega obrata človeškega prebivanja na zemlji pod nebom in v svetu. To fenomenološko zadevno zaobrnjenost k zgodovinskosti Heidegger izpoveduje z jasnitvijo »Geschichtlichkeit«, zgodovinskosti, iz »Geschick«, usoditve, poslanja, naneslosti. (V slovenščini bi temu smiselno ustrezala jasnitev »zgodovinskosti« iz »godu«.) V omenjenem zapisu *Razmislek o našem bistvu* poudari: »'Die Geschichte', 'zgodovina', je 'das Geschicht', t. p. 'das Geschick', 'usoditev', 'poslanje'. In ta je bistvena celota usojanja, kakor je pogorje bistvena celota sopripadnega ... »Schicken«, usojenje, je usklajajoče pošiljanje in podarjajoče pristajanje, na ta način, da se usojajoče hkrati drži pri sebi, se varči in ne stopa naprej, temveč se v usojajočem skladanju hkrati jemlje nazaj v sebe krijoči sklad.«[23]

Jasnitev »Geschichte« iz »Geschick« oziroma »zgodovine« iz »godu«[24] opredeljuje modifikacijo fenomenološkega stopanja

[22] M. Heidegger: *Besinnung auf unser Wesen*, Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahresgabe, 1994, str. 16.

[23] Ibid., str. 14.

[24] Na to je deloma opozoril tudi Harmut Buchner v sestavku *Natur und Geschick von Welt, Destruktion und Übersetzung*, ur. Th. Buchheim, Weinheim1989, pos. str. 43/44.

na kraj zadeve same, ki je epohalno obeležena. Fenomenološka *epoché* s tem prejme izrazito zgodovinsko poslanost. Fenomenologija je s tem poslana na drugo pot oziroma sploh na neko pot: »Spraviti na neko pot – to pomeni v nemškem jeziku: schicken. To zbirajoče pošiljanje, usojanje (Schicken), ki človeka šele spravlja na pot razkrivanja, imenujem *Geschick, usoditev, poslanje*. Iz njega se določa bistvo vse zgodovine.«[25] Zbirajoče poslanje, ki človeka spravlja na »pot razkrivanja« – »*Ge*-« v »Ge-schick« -, moramo misliti kot krijoče po-kritje v skrivnosti razkrivanja samega. *Ge*-schick določa mišljenje kot »Ge-dächtnis«, spominjanje, Svet kot »Ge-viert«, četverje. Govorico kot *Ge*-läut der Stille, zvonjavo tišine. *Ge*-schick daje misliti *Ge*-stell, postavje, in *Ge*-fahr, nevarnost, v postavju kot bistvu tehnike, ki kot vidno in vendar ne razvidno »planetarno dogajanje« preobraža vse zemeljsko. Ne da bi pri tem sploh vedeli, kaj zemeljsko skriva v sebi, s tem da krije nas v tistem, kar Heidegger imenuje »unscheinbare Gesetz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje«.

»Ge-schick« pomeni epohalno *sozein ta phainomena*, ki fenomenologiji narekuje poslušnost za »unscheinbare Ge-setz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje«: »Nekazljivi zakon zemlje varuje zemljo v zadostnosti vznikanja in ponikanja vseh reči v odmerjenem krogu možnega, ki mu vse sledi, a ga hkrati vendar ne pozna. Breza nikoli ne prekorači njej možnega. Čebele bivajo v njim možnem. Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spremenjenje umetnega. Zemljo prisili čez zrasli krog možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno. To, da tehničnim nameram in podvzetjem veliko uspeva pri iznajdbah in druga drugi sledečih si novostih, ni dokaz, da pridobitve tehnike zmorejo tudi nemogoče.«[26] V planetarni tehnoformaciji se zemlja bitnozgodovinsko prikazuje kot »nesvet blodnje«, pri čemer Heidegger seveda igra na grški glagol *planao*, 'zavajam', 'motim', 'zaidem', 'blodim', iz katerega je izpeljana beseda *planetes*. Vendar je tu le odločilen bitnozgodovinski, in ne astronomski smisel. »Blodnja«, »Irre«, po razlagi v spisu *O bistvu resnice* »vlada v hkratnosti razkrivanja in skrivanja«,[27] »v začetnem bistvu resnice, v vladanju skrivnosti v blodnji«[28] korenini tudi eksistentna svo-

[25] M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Voträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 2.

[26] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

[27] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 195.

[28] Ibid, str. 195.

boda človeka. Ne moremo priti do skrivnosti, če nismo zašli v blodnji. Tako lahko tudi rečemo, da ne moremo zaslišati nekazljivega zakona zemlje, če nismo na zemlji kot nesvetu blodnje. S tem zemljo, četudi kot blodnjak, že razumemo kot kraj prebivanja, ki je, kot kultura, kot skrb, tisto edino dojemljivo za zakon, za *nomos*. Vsak zakon je v poudarjenem smislu zakon *naselitve* zemlje, ki se, podvržen zgodovinski blodnji, lahko sprevrže v nasilje nad ljudmi, zato se mu *physis* lahko upre. *Physis* pa je po svojem skritem zakonu uporna še v nekem posebnem smislu zasepridržanosti *lethe* v *aletheia*. Na podlagi te epohalnosti sebeskrivanja nam Heidegger v spisu *Anaksimandrov rek* opiše usojeno konstelacijo *Abend-Land*, večerne zemlje, dežele zahoda: »Grškost, krščanskost, novoveškost, planetarnost in v naznačenem smislu zahodno-zemskost mislimo iz temeljne poteze biti, ki se kot *A-letheia* v *Lethe* prej skriva, kot pa odstira ... Bit se odteguje, s tem ko se razkriva v bivajoče. Tako bit bivajoče – jasneč ga – bivajoče z blodnjo ... Brez blodnje ne bi bilo nobenega razmerja usojanja do usojanja, ne bi bilo zgodovine ... Sleherna epoha svetovne zgodovine je epoha blodnje.«[29] Blodnjo in blodnjavo bi lahko razumeli kot tisto, kar nenadzorovano prehaja mejo možnega. V tako blodnjo zemeljsko izziva volja tehnike. Toda po drugi strani ga dovoljuje tudi sebeskrivanje zemlje samo, ki s tem potrjuje svojo moč. Tako je bitnozgodovinska zablodelost tehnike v enačenju razkrivanje volje do moči (svet) in skrivanja večnega vračanja enakega (zemlja), ki v svojem uniformiranju v informacijo prinaša s seboj uničevanje sveta in opustošenje zemlje,[30] ker s prikrivanjem skrivanja in izenačevanjem raz-ločenja krši »nekazljivi zakon zemlje«. Vendar je to kršenje že utemeljeno v »prekršku« človeškega prebivanja, ki mu je »zrasli krog možnega« kot možnost odprti horizont. Človek ne biva v naravi, človek prebiva v vselejšnji razkritosti narave, ki se prvobitno naznanja v razprostrtosti neba in zemlje, v tistem, kar so Grki poimenovali *chaos*.

[29] M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1980, str. 310–311.

[30] »Uničevanje« in »pustošenje« je tu mišljeno »formalno«, »materialno« se ta proces kaže kot »pridobitništvo« in »razcvet«. Paul Virilio ga nazorno podaja z zunajzemeljske perspektive padanja v višino: »Ni več 'geografski' prostor svetlih toskanskih gričev, obsijanih s soncem italijanske renesanse, 'geometrični' prostor, ki je znal s pomočjo perspektivnega reliefa izoblikovati trajno vizijo bližnjega sveta, temveč prostor onstran neba in preko morja, tisti tako imenovani 'kozmični prostor', katerega temačnost ni več posledica odsotnosti sonca, temveč je prej *noč nekega časa brez prostora* in brez sleherne druge merljive razsežnosti razen 'svetlobnih let' brez letnih časov. Odslej bo namreč izmenjavo dnevov in noči dopolnila *izmenjava zemeljskega prostora in njegove izven-zemeljske odsotnosti*'.« (P. Virilio, *Hitrost osvoboditve*, Ljubljana 1996, str. 18.)

Kaj pove ta »unscheinbare Gesetz der Erde« kot »Ge-schichtliche des Geschick«, kot god zgodovine? Mar je iz poslušnosti temu zakonu Heidegger sicer bežno, a vendar dovolj pretehtano določil fenomenologijo kot *fenomenologijo nekazljivega* (*Phänomenologie des Unscheinbaren*)? To *Unscheinbare* očitno ni mišljeno kot neprikazljivost sveta, temveč kot njegova sporna »poslanost« iz obzorja možnega. Zemlja pa bi bila mogotna vase-zbranost poslanosti, ki nam vrača skrb za prebivanje in s tem fenomenološko budnost za obzorje sveta. »Eno je, zemljo zgolj izrabljati, drugo sprejemati blagoslov zemlje in postati domač v zakonu tega sprejemanja, da bi varovali skrivnost biti in bdeli nad neranljivostjo možnega.«[31] Skriti zakon zemlje ni tak, da bi svet zavračal kot svojega nasprotnika, ampak se obrača k njemu tako, da ga odpira v zemeljski *ljubezni do življenja*, ki je svetna *skrb prebivanja*. Dostojevski jo je v znamenitem odlomku iz *Bratov Karamazovih* takole opisal: »Tudi na pomolu se ni ustavil, ampak je naglo krenil nizdol. Njegova duša, polna zamaknjenja, je koprnela po svobodi, prostoru in širjavi. Široko in nedogledno se je bočila nad njim nebeška kupola, polna tihih, sijočih zvezd. Z zenita do obzorja se je še nejasno vlekla dvojna proga Rimske ceste. Sveža, negibno tiha noč je objemala zemljo. Beli stolpi in zlate kupole stolnice so se svetlikali na safirnem nebu. Razkošno jesensko cvetje po gredah okoli hiše je bilo zaspalo do drugega dne. Bilo je, kakor da se zemeljska tišina zliva z nebesno; skrivnost zemlje se je stikala s skrivnostjo zvezd ... Aljoša je stal in gledal – in zdajci se je vrgel na zemljo kot pokošen.

Ni vedel, zakaj jo objemlje, ni si pojasnjeval, zakaj se mu tako nepremagljivo hoče, da bi jo poljubil, da bi jo vso pokril s poljubi; toda poljubljal jo je jokaje in hlipaje, jo oblival s solzami in si v brezumnem zanosu prisegel, da jo bo ljubil, ljubil na vse večne čase. 'Oblij zemljo s solzami svoje radosti in ljubi svoje solze ...' mu je zazvenelo v duši. Zakaj je jokal? O, v svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanjosti, in ni ga bilo sram brezumja. Kakor da so se mu niti od vseh teh neštetih svetov božjih nenadoma mahoma strnile v duši, je vsa trepetala, čuteč dotik 'drugih svetov'. Hotelo se mu je, da bi odpustil vsem in za vse prosil odpuščanja, o, ne zase, marveč za vse ljudi, za sleherno stvar. – 'Saj zame prosijo

[31] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

drugi', mu je spet zazvenelo v duši. Toda s slehernim trenutkom je očitno in malone prijemljivo čutil, kako se naseljuje v njegovi duši nekaj trdnega, neomajnega kakor nebesni lok nad njim.«[32] Seveda je tu možen ugovor, ali ta lepi opis stvarstva ne služi zgolj temu, da bi potrjeval njegovega stvarnika. V nekazljivem zakonu zemlje, ki nam vrača skrb prebivanja, je skrita tudi božanskost božja, ki presega to, kar običajno mislijo z božjo navzočnostjo v svetu. Poreklo boštva je odsotno prisotno v angelski sporočilnosti zemlje: V tem ko se poreklo boštva ponuja v vedenje človeka, mišljenje izkuša slovo bogov. Ločitev bogov se dogodeva na ljubo angelom; njihovo bistvovanje se spet čisto odstre, ko po-vratek kot prihod v nekdanje ujasni njihovo oznanjevalno bistvo, katerega jasnina je eno z odstrtjem bistva besede in rojstva govorice. Iz porekla angelov se šele naučimo začetno izkusiti to, kar se je pred tem imenovalo 'narava' in bilo: veter, nebo, zemlja – in kar kot predmet tehnike dovoljuje opustošenje neba in zemlje.«[33]

Brezpogojnost zahteve gospodarjenja z zemljo in gospostva nad njo[34] ukinja spor zemlje in sveta in zato pustoši in uničuje.

[32] F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, II., Ljubljana 1976, str. 196–197. Heidegger v zapiskih *Geschichte des Seins* pripomni: »Zgodovina zemlje prihodnosti je pridržana v k sebi še neosvobojenem bistvu ruskosti. Zgodovina sveta je naprtena *osmislitvi* Nemcev.« (GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.) To lahko vzamemo kot Heideggrovo domislico, ki pa je ni mogoče kar odmisliti, kolikor upoštevamo bitnozgodovinsko dogajanje evropskosti med Zahodom in Vzhodom, Večerom in Jutrom. Tudi v pogledu »velike politike«. Zanimiva je aplikacija na slovensko situacijo. France Veber je leta 1927 objavil knjigo *Idejni temelji slovanskega agrarizma*, kjer se opira predvsem na ideologijo agrarizma ruskega sociologa Sorokina. Če tu zanemarimo vprašljivo politično-nazorsko vzpobudo in namen Vebrovega pisanja (enačba demokratična država = narodna država = agrarna država, str. 289), je njegov motiv podan v ugotovitvi, da je »zemljedelska produkcija ne le historični pričetek kulturnega človeškega razvoja, temveč obenem edina neobhodna *nadaljnja baza take človeške mentalnosti*, brez katere bi tudi v nobenem poznejšem trenutku ne moglo biti govora o resničnem kulturnem stanju človeka« (str. 133/134). Veber ne uvidi, da zemljo postavljamo v temelj iz kulturne perspektive. Kocbek, ki je leta 1934 izdal pesniško zbirko *Zemlja,* je kot eden od utemeljiteljev t. i. »križarskega gibanja« pred drugo svetovno vojno zagovarjal revolucionarno družbeno-kulturno perspektivo »nove zemlje« (prim. študijo Spomenke Hribar *Edvard Kocbek in križarsko gibanje*, Maribor 1990, str. 81). Glede navedbe iz *Bratov Karamazovih* primerjaj še spisa, posvečena D. Pirjevcu: D. Komel, *Revolucija biti na koncu humanizma, Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 149–174, Ivan Urbančič, *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*, Dušan Pirjevec – Interpretacije 7, ur. R. Šeligo, Ljubljana 1998, str. 40–96, in Tine Hribar, *Aljoša Karamazov in Alonso Kihano Dobri*, Nova revija 196/197, Ljubljana 1998, str. 140–166.

[33] M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1997, str. 9.

[34] Tako P. Sloterdijk pripominja: »Gnani z arhaičnim strahom in podžgani z novoveško načrtovano energijo vnašajo subjekti modernega projekta temelje

Toda v tem lahko zasledimo tudi sporočilo pogojenosti sveta z nekazočim se zakonom zemlje, ki v ukinjenju spora razpre kraj prebivanja na zemlji in v svetu. Neprimerno bi bilo v imenu enega nastopati proti drugemu, vprašanje pa je, ali je mogoče najti pot med enim in drugim.

surovine in energetske vire kot rekvizite, se pravi kot mobilno opremo v svoje pragmatične drame. Njihovo 'delo' spreminja 'materijo' v potrošni artikel za njihove velike scenarije, ki se vrtijo okrog svetovnega gospostva, humaniziranja, rasti, samouresničitve, odrešenja in olajšanja. Kjerkoli se v tem smislu dela zgodovina, še ne moremo govoriti o priznanju Zemlje kot 'dejanskosti' z lastnimi pravicami. Zmeraj terjamo od nje, da nam služi kot samoumevna, nedramatična osnova za neverjetno, dramatično izgradnjo in ekspedicije.« (P. Sloterdijk, *Evrotaoizem*, Ljubljana 2000, str. 264/265.)

UMETNOST KOT MOŽNOST FILOZOFIJE

Naslov »umetnost kot možnost filozofije« se najprej zdi nekoliko čuden in problematičen, morda tudi pretenciozen. Kako naj bi umetnost *bila* možnost filozofije?

Če se tu namenjamo spregovoriti o umetnosti kot možnosti filozofije, si ne domišljamo, da in kako bi sedanja umetniška produkcija lahko vplivala ali celo morala vplivati na filozofijo v tem smislu, da bi njo samo naredila produktivnejšo. To bi bila zgolj nekakšna zunanja, »producentska« možnost, ki sicer tudi že vsepovsod dobiva veljavo, vendar pa je nebistvena, saj niti ne izhaja iz notranjega bistva filozofije niti se ne vrača vanj. Spregovoriti želimo o umetnosti kot *notranji in bistveni možnosti* filozofije – kot *notrinskosti* filozofije, če naj uporabim to globoko Hölderlinovo besedo.

Mar to ne zveni še bolj čudno, problematično in pretenciozno? Vsekakor, posebej še, če se nam zastira temeljitejši vpogled v zgodovinsko možnost filozofskega mišljenja ali pa če mu to možnost celo odrekamo. Pa vendar, kaj, recimo, pomeni zgodovinsko izpričana zahteva po filozofiji kot znanosti, celo najstrožji znanosti? Morebiti to, da se mora filozofija glede svoje metode in vsebine podvreči kateri izmed znanosti? Tovrstni poskusi sicer, še posebej od razmaha t. i. pozitivnih znanosti v 19. st., niso bili redki, vendar pa na dolgi rok niso uspeli. Zahteva »filozofija kot znanost« pove: filozofija se mora v svojem lastnem razvitju dvigniti na raven znanosti, torej mora iz same sebe po sami sebi za samo sebe postati znanost. Podobno velja za zahtevo po filozofiji kot umetnosti, le da ta nekako ostaja v senci prve zahteve – kamor naj bi jo po svoje potisnil že Platon z ugotovitvijo, da je z znanostjo filozofije hkrati dosežena tudi najbolj resnična umetnost. V kasnejšem razvoju filozofije sta se obe prizadevanji prepletali, včasih pa sta si prišli hudo navzkriž – kakor se prvo prizadevanje za znanstveno filozofijo merodajno uresniči pri Heglu, tako drugo prizadevanje po umetniški filozofiji nemara doseže svoj vrh pri Schellingu. Filozofija

kot umetnost, filozofija kot znanost – to sta dve tradicionalno uveljavljeni ideji filozofije, ki si medsebojno kar se da nasprotujeta, in vendar napotujeta druga na drugo. Mar še vedno?

Zdi se namreč, da je prizadevanje za filozofijo kot najstrožjo znanost s Husserlom dobilo svoj zadnji relevantni zagon. Težje bi to veljalo glede prizadevanja za filozofijo kot umetnost. Med drugimi so si zanjo prizadevali tudi Nietzsche in njegovi zasledovalci vse do fenomenologov in dekonstruktivistov. To, da si antiplatonizem tu še posebej daje duška, nam lahko zastre dvosmiselnost Platonovega nauka o umetnosti, ki ga notranje določa njegov še bolj v skrivnost zaviti nauk o idejah. Vsekakor pa filozofijo od Platona naprej zadeva ideja umetnosti in se poskuša tudi najti filozofsko določilo bistvenega porekla umetnosti, in sicer v *mimesis*, posnemanju.

A če danes z Nietzschejem in proti Platonu ali kar brez njiju govorimo o umetnosti kot možnosti filozofije, gotovo ne moremo (več) upati na možnost razvitja filozofije iz ideje umetnosti bodisi kot mimesis bodisi kot čutnega svetenja ideje same. Danes, to je mogoče suvereno ugotoviti, sploh nimamo nikakršne ideje umetnosti. Prav tako nimamo nobene ideje filozofije, ki bi nam tako idejo umetnosti priskrbela in si jo postavila kot ideal. Kvečjemu se na podlagi seznanjanja z različnimi estetikami in teorijami umetnosti poskuša sem ter tja podati kako sintetično refleksijo o pretekli in tekoči umetniški produkciji. O filozofski ideji umetnosti ni sledu, gre le za kopičenje predstav, naziranj, vtisov, opazk, ki se prekopicuje po estetskih kongresih.

A tudi najresnejši filozofi v stoletju, ki mineva, niso videli nobene prave duhovnozgodovinske možnosti, da bi filozofija v prihodnosti iz sebe še lahko izvrgla kako idejo umetnosti in si jo celo postavila za lastni kanon. Somožnost »idejnega sožitja« umetnosti in filozofije zadeva ob neko temeljno nemogočnost, ki je sama mogočnejša od vsakršne somožnosti. Umetnost in filozofja se danes po neki usodni nujnosti zbližujeta edino v stiski obojestranske ne-mogočnosti in brez-nujnosti. Ta sprega breznujne nemogočnosti in mogočne nujnosti oblikuje neko nujo, znotraj katere se nam filozofski razmislek o umetnosti

danes edino zdi smiseln, če je ukvarjanje s smislom v našem času seveda še dovoljeno, če ni že vsak poskus umevanja in snovanja vnaprej zavrnjen kot presežen in nepotreben. Umetnost je danes možnost filozofije edino po svojem obratu v nujo nemožnosti in breznujnosti.

Tema »umetnost kot možnost filozofije« zadeva torej na nemogočnost, ki bi jo sicer lahko zaobsegli z znano formulacijo: umetnost na koncu filozofije – filozofija na koncu umetnosti. Brez dvoma je to zadnjih nekaj desetletij tema, ki v različnih pogledih sili v ospredje filozofskega razpravljanja o umetnosti, pri čemer se za glavno pričo kliče Hegla. Tudi tam, kjer hočemo situacijo konca umetnosti preseči ali celo pozabiti, ta še vedno deluje iz ozadja. V vsem tem času, odkar je konec umetnosti, skupaj s koncem filozofije, pa koncem zgodovine in človeka, tako rekoč znana in priznana stvarnost, je menda tudi že dozorelo spoznanje, da »konec« tu pomeni več od tega, kar smo sicer pripravljeni s koncem razumeti.

Po običajnem dojemanju naj bi se stanje konca naznanjalo tam, kjer naj bi bile izčrpane vse možnosti in kjer se kaj preneha. Toda to je zgolj omejeno dojemanje konca. To, da »pridemo do konca« lahko tudi pomeni, da smo dosegli cilj. Lahko pa konec pomeni tudi dosežen smoter, torej dovršitev v smislu dovršenosti. Če ta smoter razumemo v izvornem smislu grškega telosa, potem konec kot taka dovršena dovršitev nikakor ne pomeni prenehanja vsake nadaljnje možnosti, temveč zbir vseh možnosti, omogočitev vse možnosti – konico možnosti. Bližina besed »konec« in »konica« je tu pokazalna. Nadvse zanimiva pa je tudi bližina besede »kraj«. V nemščini pomen konice nosi beseda za kraj, »Ort«. Slovenska beseda »kraj«, ki sicer izhaja iz zanimivega glagola »krojiti«, je v hrvaščini beseda za »konec«. Odtod tudi beseda »krajina« za mejno deželo. Temu, kar kraje povezuje v njihovo krajevnost, se v slovenščini reče pokrajina. Omenjene besedne povezave nam dajo misliti konec v perspektivi kraja ali pokrajine, ki se odpira z nekega vrha. Ta pokrajina pa lahko spet pomeni puščavo ali pragozd.

Konec umetnosti na koncu filozofije bi potemtakem pomenilo: zbir vseh dosedanjih možnosti umetnosti v njihovi ne-

skončni perspektivi. Kdor je seznanjem z umetniškimi dogajanji v umetnosti konec devetnajstega stoletja in v dvajsetem stoletju, bo temu gotovo pritrdil. Lahko bi rekli, da je umetnost res postala polnomočna oziroma da je v stalnem postajanju svojega opolnomočenja, svoje volje do moči. Umetnost na svojem koncu torej ne pomeni prenehanja umetnosti, temveč njeno vrhovno moč, ki omogoča tudi filozofijo kot »umetniško metafiziko«.

Od kod potem grozna nuja in stiska, če umetnost danes daje videz moči? Je morda nuja v tem, da umetnost daje zgolj videz moči in *je* v resnici svojega bistva hkrati ne-mogočna? Čim izrazitejša je torej pojavljivost umetniških del, čim bolj umetnost sili v svoje skrajne možnosti, tem bolj se poglablja nemogočnost umetnosti. Konec umetnosti res omogoča neskončno sprostitev umetniške produkcije, ki pa hkrati izdaja bistveno nemogočnost umetnosti.

Glede na prej nakazano zvezo med koncem, krajem in konico možnosti lahko ta položaj umetnosti zajamemo s prispodobo metalca kopja (zelo grško prispodobo!) v največjem naponu moči, vendar pa konica njegovega kopja ni usmerjena nikamor, ni naravnana proti nobenemu cilju, temveč brezciljno visi v praznino. Umetniško prizadevanje je danes v svojih skrajnih možnostih bistveno zajeto v obupno praznino. Nihče ne more tajiti pošastnega molka, ki danes obdaja vsa razstavišča sodobne in pretekle umetnosti in zavija vase tudi vsak poskus pristnega filozofskega razmisleka. Umetnost je danes prav na vrhu svojih možnosti okrenjena v skrajno nujo molka izpraznjenosti in *je* umetnost samo po izkustvu okrenjenosti v nujo svoje nemogočnosti. Kaj nam dovoljuje tako ostro (ob)sodbo?

Tu ne podajamo kake vrednostne sodbe o umetnosti, temveč je beseda o dogodevanju bistva umetnosti. Beseda o bistvu umetnosti je nekaj drugega kot teoretska ali kritiška obravnava umetniških pojavov in zapojavnih bistev. Ne gre za bistvo, ki ga v sebi skriva umetniška pojavnost in ki ga je treba spraviti na dan. Tudi ne za bistvo v pomenu notranjega pogoja možnosti. Gre za bistvovalno bistvo v smislu dogodevne razločitve, ki nas spravi pred neko bistveno odločitev. In v tem bistvenem

odločitvenem pogledu lahko tvegamo – in jo je tudi treba tvegati – ugotovitev: kljub vsej umetniški produkciji, kljub vsej obsedenosti s predajanjem umetniškemu použivanju in prav zavoljo tega je človek danes *v bistvu brez umetnosti* in sam drsi v *brezno brezbistvenosti*. Ustrezneje kot o koncu umetnosti – ki je vendar vezan na hegeljansko topiko – je zato govoriti o bitnozgodovinskem stanju *brezumetniškosti*. »Brezumetniškost«, »Kunstlosigkeit« je naznaka, s katero se je sicer Heidegger poigral v sklepu svojih *Beiträge zur Philosophie*. Vsekakor je to ena premisleka vrednih formulacij v zasnutku mišljenja dogodja.[1] Še posebej, če pomislimo na Heideggrov spis o izvoru umetniškega dela iz leta 1935, ki po svoje naznanja prehod na raven mišljenja dogodja, in na njegovo poznejše, atensko predavanje o poreklu umetnosti in določitvi mišljenja iz leta 1967. Že to, da Heidegger umetnost prek naznake brezumetniškosti vključuje v mišljenje dogodja, torej v bitnozgodovinsko mišljenje, kaže na drugačno možnost somožnosti filozofije in umetnosti, kot smo je navajeni: »Brez-umetniškost tu ne izhaja iz nezmožnosti in propada, temveč iz moči vedenja o bistvenih odločitvah, zaradi katerih moramo prehoditi vse to, kar se je doslej, in to dovolj poredko, dogajalo kot umetnost. V obzorju tega vedenja je umetnost izgubila odnos do kulture: tu se razodeva zgolj kot dogodje biti.«[2] Brezumetniškost je izklic bistvene odločitve o umetnosti iz nuje njene nemogočnosti, ki je sama mogočnejša od sleherne njene možnosti in dejanskosti. In ker gre za bistveno odločitev o poreklu umetnosti, se tu, kot nakaže Heidegger v naslovu svojega atenskega predavanja iz leta 1967, naznanja tudi kraj bistvene določitve mišljenja.

Seveda lahko spet pripomnimo: Kaj Heideggru dovoljuje to naznako? S kakšno pravico govorimo o brezumetniškosti? Zadrega z razumevanjem izkušnje brezumetniškosti se kaže vsaj v dveh smereh: Ali in kako je brezumetniškost mogoče ali celo treba izkusiti na umetniškem delu samem, če to prav zaradi izkušnje brezumetniškosti kot tako v svoji bistveni prisotnosti izginja? Ali in kako izkušnjo brezumetniškosti potrjuje umetniško delo samo ali pa vsaj sprememba v razumevanju umetniškega dela, ki presega estetski odnos?

[1] Pred kratim je izšla tudi obsežna študija Iris Buchheim o Hölderlinu in Heideggru *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit* (Würzburg 1994), ki tematiko brezumetniškosti sicer postavlja v naslov, vendar je v samem delu podrobneje ne razvije. Treba je pripomniti, da je recepcija Heideggra (na način: delati Heideggrovo filozofijo) sploh postala zelo utrudljiva: ponavlja, obnavlja, prenavlja, da bi naposled vse ostalo po starem.

[2] GA 65, str. 505.

Ti dve vprašanji sta neposredno povezani s pogledoma, ki ju je filozofija po Heglu v svojem preoblikujočem se razmerju do umetnosti oziroma do umetniškega dela še posebej izrazito skušala uveljaviti. Najprej z izrecno potrebo po preseženju estetskega razmerja do umetnosti in drugič, v neposredni povezavi s tem, z zahtevo, da je treba umetnost razumeti iz umetnosti same, iz njenega lastnega porekla, ne pa na podlagi kakega vnanjega teoretskega stališča. V obeh primerih se torej bolj kot samo umetniško delo zdi problematično in vprašljivo izkustvo umetnosti, oz. izkustvo, ki ga omogoča umetniško delo.

Preseženje estetike v filozofskem izkustvu umetnosti zaznamuje *prehod od doživljaja v zavesti k dogodku v svetu*: umetniško delo ni izkusljivo na podlagi t. i. estetskega doživljaja, temveč kot umetniški dogodek. Ne moremo reči estetski dogodek, ker je estetika vezana na sfero doživljajskega sploh. Karakter umetniškega dela kot dogodka postane razumljivejši, če ga povežemo z zahtevo, da je umetnost treba razumeti iz umetnosti same, kar pomeni: iz njene lastne resnice. Umetniško delo je potemtakem dogodek, ki se vselej godi iz resnice umetnosti same. Ta dogodevna resnica pa ni kakršna koli poljubna resnica, temveč je usojena v vsakokratnem uresničenju umetniškega dela. Če smo prej govorili o prehodu od doživljaja k dogodku, ki je značilen za preseganje estetike v filozofskem odnosu do umetnosti, potem lahko sedaj rečemo, da se ta prehod dogaja v *zaznavanju* samem, se pravi, iz *načina, kako umetniško delo odpira zaznavanje*. Ta aspekt umetniškega dela, da odpira zaznavanje, je posebno izrazit v umetnosti dvajsetega stoletja. Tako lahko v zvezi s tem govorimo tudi o *odprti resnici* umetniškega dela. Pri tem je seveda očitno, da tako odprte zaznavnosti, ki jo lahko enačimo z odprtostjo izkustva sploh, ni mogoče spraviti v kak spoznavnoteoretski model zaznavanja. Nismo v sferi zavestnega, ampak v svetu, resnica, ki je na delu v umetniškem delu, je tu v osnovi svetna oz. svet odpirajoča. Umetniško delo ima tvorni karakter biti-v-svetu, je svetotvorno. Na tej podlagi lahko tudi pojasnimo, kako je umetniško delo sploh prišlo v področje estetike, torej *aisthesis*. S tem ko umetniško delo motrimo kot dogodek v svetu in ne kot izdelek na osnovi doživljaja v zavesti, se vsaj za silo osvobodimo prevla-

dujočega estetskodoživljajskega razmerja filozofije do umetnosti in po drugi strani omogočimo, da umetnost razumemo iz umetnosti same, tj. iz njenega specifičnega svetnega karakterja. Pri tem se seveda sproža vprašanje, kaj je s svetom samim, kajti očitno je: kolikor nam umetnost kot svetotvorna odpre izkustvo sveta, ne moremo računati z nekim že danim izkustvom sveta, iz katerega bi šele pojasnili umetnost – ravno to pa počnemo, če izhajamo iz estetskega doživljanja. Nasprotno: umetnost sama bistveno odloča, koliko resnična je resničnost in kakšna je moč videza, v kateri se ta resničnost kaže. Zato v umetniškem delu zasije resnica sveta.

Kaj je zdaj v kontekstu te svetotvornosti umetnosti z brezumetniškostjo? Nemara bi ji ustrezala nekakšna brezsvetovnost kot obče pripoznano duhovnozgodovinsko stanje. S tem pa imamo ne eno, marveč že kar dve neznanki: brezumetniškost in brezsvetovnost. V kakšnem medsebojnem odnosu sta? Mogoče si je pot do odgovora lažje utreti, če se ozremo na Heideggrov spis o izvoru umetniškega dela iz leta 1935, v katerem je posebej poudarjena napetost nasprotja med svetom in zemljo, ki ga v sebi usklajuje umetniška podoba. Protiigra zemlje in sveta tu spregovori iz izkustva grške *physis* kot sebe skrivajočega razkrivanja (*aletheia*). Hans Georg Gadamer, ki je vzpodbudo za svojo hermenevtično razlago umetnosti dobil pri Heideggru, je v spremni besedi k Recklamovi izdaji tega Heideggrovega spisa posebej opozoril na nenavadnost vpeljave zemlje kot filozofskega pojma. Kaj je v pojmu »zemlja« nenavadnega? Ali zemlja sama skrivnostno kaže v resnico umetnosti in celo brezumetniškosti? To smer razmisleka je nakazal Gadamerjev učenec Gianni Vattimo, ki nam je znan predvsem po svojem delu *Konec moderne*, v katerem najdemo tudi razpravo *Smrt in zaton umetnosti*. Vattimo tu, tako kakor v drugih spisih o umetnosti v omenjeni knjigi, opozarja na pomembnost pojma zemlje v Heideggrovem razumevanju svetotvorne narave umetnosti. Pričakovali pa bi podrobnejšo razlago, zakaj se pomembnost zemeljskosti pokaže prav z ozirom na stanje konca umetnosti: »Zemlja in physis sta tisto, kar *zeitigt*: dobesedno, kar dozoreva, kar pa se tudi ‚časi', če sledimo etimološki rabi te besede v *Biti in času*. Drugo sveta, zemlja, ni stalno, temveč se, nasprotno, kaže

kot tisto, kar se vedno umika v ‚naravnost', kar dopušča *zeitigen*, rojevanje in minevanje z znaki časa na licu. Umetniško delo je edina vrsta izdelka, ki ima staranje za pozitivno dogajanje, dejavno udeleženo pri določevanju novih možnosti smisla.«[3] Vattimo uvidi, da zemeljsko, razumljeno v povezavi s *physis*, tvorno posreduje v koncu umetnosti; prav tako pripozna, da je konec treba razumeti kot sprostitev umetniške produkcije, vendar pa razmisleka ne spelje do zadnjih konsekvenc in še vedno ostaja filozofsko zadržan do pojma zemlje, tudi v pogledu tistega, kar sam odstira kot »strukturo umetnostnih revolucij«.[4] Vendar bodimo pozorni tudi na Rilkejeve besede iz devete Devinske elegije: »Zemlja, si ne želiš prav tega: *nevidna* / v nas živeti? – Kaj ne sanjaš o tem, / da nekoč boš nevidna? Zemlja! nevidna!«[5] Zagonetka zemeljskosti zahteva posluh za tisto bistveno brezizvornost, ki se oglaša iz brezumetniškosti.

Če smo zgodovinsko bistvo umetnosti prej naznačili s svetotvornostjo, potem je to samo pol resnice, ki ima sama karakter lepega videza sveta. Polna resnica kot raz-krivanje umetniškega dela je po Heideggrovi eksplikaciji v *Izvoru umetniškega dela* v vzajemni protipostavljenosti sveta in zemlje, v skladu, ki uskladi razpor med zemljo in svetom ter pomeni umetniško postavo resnice kot skrivnosti sebe skrivajočega razkrivanja. Prav v tej povezavi spregovorita grški besedi *aletheia* in *physis* in v njej nas nagovori grška umetnost kot za nas zgodovinsko določilna umetnost, se pravi, taka, ki oblikuje svet. S tem pa nastopi tudi poglavitna zagata iskanja izvora umetnosti, ki ne le, da ni ponovljiv, temveč predvsem vlada kot odtegnjen. Primorani smo ga iskati z nekega konca, ne z začetka, kar pomeni: sámo pritegovanje izvora mora sovključevati izkustvo odtegnjenosti; to pa je mogoče v izkustvu brezumetniškosti. In če pozorno preberemo Heideggrov spis o izvoru umetniškega dela, opazimo, da je izkustvo brezumetniškosti v njem vseskozi latentno prisotno, ne da bi kot tako prišlo do besede: »Smo v naši tubiti zgodovinsko pri izvoru? Vemo, tj. pazimo bistvo izvora? Ali pa se v našem razmerju do umetnosti sklicujemo samo še na učena poznavanja preteklega?«

Očitno je, da tako v pogledu izkustva izvora kakor v pogledu izvornega izkustva umetniškega dela pri Heideggru vlada pre-

[3] G. Vattimo, Konec moderne, prev. S. Kutoš, Ljubljana 1997, str. 59.

[4] Prim. poglavje *Struktura umetnostnih revolucij* v *Koncu moderne*, str. 81–96, kjer zemeljskost sploh ni omenjena. Sam sem to povezavo poskušal misliti v navezavi na Ernesta Jüngerja, Dušana Pirjevca in Friedricha Hölderlina (prim. D. Komel, *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 127–162).

[5] Lirika 62, prep. K. Kovič, Ljubljana 1988, str. 63.

cejšnja zadrega, ki je v veliki meri povezana s tem, da je ta izvor zgodovinsko grški, naznačen v sklopu besed *physis – aletheia – poiesis – techne*. Ta zadrega postane povsem očitna pri sami določitvi bistvenega izvora umetnosti. Heidegger jo v dodatku k spisu o izvoru umetniškega dela v Reclamovi izdaji iz leta 1960 sam prizna – to je reklo »*Ins-Werk-setzen*«, postavljanje-v-delo, v določilu umetnosti kot »*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*«, postavljanje-resnice-v-delo, spričo katerega se to skoraj izenači z bistvenim določilom moderne tehnike kot *Gestella*, postavja (ta izraz v sestavku o izvoru umetniškega dela tudi uporabi). Heidegger taki izenačitvi sam nasprotuje, poskuša jo terminološko pojasniti in nakaže grško poreklo »tehničnega« Gestell-a v *techne*, *thesis*, *poiesis* in *logos*.[6] Toda sopripadnost »umetnosti« in »tehnike« v grškem začetku je nekaj povsem drugega kot iz- in pri-enačevanje umetnosti in tehnike v času tehnične reprodukcije umetniškega dela, če naj uporabim ta Benjaminov izraz. Tako se v razmislek o bistvu umetnosti neizbežno vsiljuje silno vprašanje bistva tehnike.

Med tehniko in umetnostjo ni danes nikakršnega ravnovesja. Umetnost v pogledu svoje bistvene iz-delave sama povsem visi na tehniki. Epohalno gibanje tehnike karakterizira kibernetično prienačevanje vsega po vsem – to pove oznaka *Gestell* – torej tudi umetnosti, in v tem pogledu je tudi konec umetnosti v smislu sprostitve njenih skrajnih možnosti tehnopoietično povzročen in v tej tehnopoietični povzročenosti brezpogojen. Umetnost ima v okvirih razraščanja t. i. medijske kulture kot izpostave tehnopoietičnosti brezštevilne možnosti, vendar so vse enako brezbistvene. Umetnost je izgubila svojo bistveno svetotvorno mogočnost in je *v bistvu* postala tuja sama sebi – brezumetniška.

To tujstvo je *bistveno*, če sledimo nekemu Traklovemu verzu, je »tujstvo na zemlji«. Zemeljsko tujstvo (brezdomovinskost) je bistvena karakteristika samega »brez-stva« brezumetniškosti in brezsvetovnosti.[7] V pogledu tega tujstva se pojavi vprašanje: Kaj je v času tehnopoietične reprodukcije z dogajanjem zemlje in sveta? Ali je danes, oziraje se na grški začetek, sploh še mogoče govoriti o medsebojnem nanašanju sveta in zemlje ter

[6] »Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik kommt vom griechisch erfahrenen Vorliegenlassen, *logos*, von griechischen *poiesis* und *thesis*.« (*Urs. des Kunst.*, str. 89.)

[7] Tuje, »*fremd*« razumemo tu v smislu, ki ga poudari Heidegger v svoji opredelitvi Traklove pesmi ob verzu »duša je tujec na zemlji«, »*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*«: »kam drugam naprej, na poti k ..., naproti pridržanemu.« (M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 34.)

o uskladitvi razpornosti med njima, ki je temeljna odlika edinstvenega grškega izvora umetnosti? Če umetniško delo obravnamo kot uskladitev razpora zemlje in sveta v siju lepote sebe skrivajočega razkrivanja, potem lahko rečemo, da je v grškem začetku zemeljsko na način *physis* tako rekoč samo iz sebe puščalo vzsijati svet, neki zgodovinski svet, in nasprotno, da ta je ta svet iz sebe puščal zemljo nazaj v skritost. Človek je bil pri tem vpuščen v krožno igro odgovarjanja zemlje in sveta na način *techne* in se je tako lahko postavil za izvor umetniškega dela.

Kaj pa danes, v dobi tehnike? Zdi se, kot da zemlja in svet ne napotujeta več drug na drugega, temveč sta v stanju nekakšnega medsebojnega nedopuščanja, ki s svoje strani omogoča širitev tehnopoezisa. Brezsvetovnost kot splošno duhovno stanje danes pomeni zemljo brez sveta, enako bi po drugi strani lahko govorili o svetu brez zemlje. Zemlja je odtujena svetu, svet je odtujen zemlji. V tej soodtujenosti je zasidrana tudi brezumetniškost kot obmolknjenost spričo obrezstanjenosti sveta in zemlje. Ta zamolkla obrezstanjenost pušča za seboj globoko praznino, neznanski dolgčas, puščavo zapuščenosti, uboštvo bistva vsega bistvenega, brezobraznost razkritega in odvečnost skritega ter, končno, nemogočnost umetnosti in filozofije.

Toda, mar nismo rekli, da konec umetnosti šele nakopiči neskončne možnosti umetnosti? Mar ni potem stanje zemlje brez sveta in sveta brez zemlje zgolj navadna fikcija, utvara? Res je, vendar taka fikcija, ki samo sebe podpira in omogoča kopičenje vse možnosti umetnosti v skupek tistega, kar hočemo v okvirih t. i. medijske kulture uveljaviti kot virtualno resničnost. Vse to je seveda možno, celo več kot možno, vendar brezbistveno. Bistvena izkušnja brezumetniškosti nas v tem pogledu odrešuje malikov te mahinalne fikcionalnosti, v katero se tehnopoetično preliva umetnost sama. F. W. von Herrmann, ki je sicer verjetno najceloviteje razvil Heideggrove vpoglede v izvorno bistvo umetnosti, v zvezi s tem izrecno omenja t. i. abstraktno umetnost: »Abstraktna umetnost je, tako kot je, iz odtega sveta iz znotrajsvetnih, svet zbirajočih stvari, ki kot stvari pripadajo sebezaklepajoči zemlji. V abstraktni umetnosti se je spor sveta

in zemlje odtegnil v postavljajoče spravljanje na plan zavoljo konstruktivističnega ustvarjanja.«[8] Tu se nič ne spremeni, če se, recimo, namesto tega zavzemamo za kako konkretno umetnost; konkretnost je zgolj druga plat abstraknosti in »v stvari« oziroma »v utvari« podvržena eni in isti mahinalni fikcionalnosti, v kateri se zemlja prikazuje kot »nesvet blodnje«.[9] Heidegger namreč povsem določno opozori na fikcionalnost tehnopoetične preureditve zemlje: »Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spreminjanje umetnega. Tehnika prisili zemljo čez zrasli krog njenega možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno.«[10] Opraviti imamo torej z močjo, ki presega vse možno in ga pretvarja v ne-možno. Moč ne-možnega je bistveno moč pretvarjanja in utvare, fikcije. Najmočnejša pa je utvara obrezstanjenosti zemlje in sveta.

V tej zemljo premočujoči in hkrati onemočujoči nemožnosti utvarjajočega je tudi bistveno poreklo vzajemne nemogočnosti umetnosti in filozofije danes. Vseeno se zdi umestno zastaviti vprašanje: Kje v nujo brezumetniškosti obrnjena umetnost še lahko postane možnost filozofije? Z vprašanjem po »kje« tu ne sprašujemo po mestu, ki naj bi ga kaka umetnost zavzemala, temveč po možnosti, da umetnost po svojem koncu kot neskončni utvari končno postane kraj ustvarjajočega prebivanja na zemlji.

Umetnost je možnost filozofije, kolikor nas, obrnjena v nujo brezumetniškosti, nastanja na kraju možnosti možnega, bistvene odločitve o prebivanju na zemlji pod nebom kot v možni celoti sveta. Brezumetniškost nas v uboštvu svojega »brezstva« navda s premožnostjo biti. Bolj ko se umetnost oddaljuje od umetnosti, bolj kot je umetnost brezumetniška, bolj postaja tajinstvena godba prebivanja na zemlji, s katero se godi svet. V nujo brezumetniškosti obrnjena umetnost zato naznanja pri*god*o biti v možnosti možnega: je do*god*ek kot z*god*ba, je z*god*ovina kot *god*, je u*god*je kot *god*ba. Pesniško mišljenje, ki izhaja iz te možnosti možnega, prihaja iz srca prebivanja. S seboj prinaša mero biti, ki je, ker spušča nebo na zemljo, najlahkotnejša, ker dviguje zemljo do neba, pa najtežavnejša mera vseh mer.

[8] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Technik und Kunst*, Frankfurt/M. 1989, str. 42.
[9] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1990, str. 93.
[10] Ibid., str. 94.

UMETNOST, FENOMENOLOGIJA IN KRIZA EVROPSKE ČLOVEŠKOSTI

Husserl v svojem pismu Hofmannsthalu leta 1907, sedem let po izidu *Logičnih raziskav*, z neskritim navdušenjem nad »čisto estetsko lepoto«, ki naj bi odlikovala Hofmannsthalova umetniška stremljenja, zapiše: »*Umetnik*, ki 'opazuje' svet, da bi iz njega za svoje smotre dobil 'poznavanje' narave in človeka, se obnaša do njega podobno kot *fenomenolog*. Torej: *ne* kot opazujoči naravoslovec in psiholog, *ne* kot praktični opazovalec človeka, kot da bi mu šlo za nauk o naravi in človeku. Svet, s tem ko ga motri, postane fenomen, do njegove eksistence je ravnodušen, ravno tako kot filozof (v umski kritiki). Le da mu ne gre kakor temu za utemeljitev 'smisla' fenomena sveta, ampak za to, da si ga intuitivno prisvoji, da si iz njega nabere obilico podob in materialov za ustvarjalna estetska oblikovanja.«[1]

Husserlovo zatrjevanje sorodnosti med fenomenologijo in umetnostjo se zdi prepričljivo. Odveč bi bilo ob tem poudarjati prispevek fenomenologije k estetski teoriji v dvajsetem stoletju. Dovolj je, da spomnimo na Husserlove analize slikovne zavesti, obsežno Ingardnovo delo na področju estetike, pa Sartra, Merleau-Pontyja, Dufrenna, Iserja, v hermenevtični smeri z izhodiščem pri Heideggru, pa še Gadamerja, Finka, Ricoeura, Jaußa, Pareysona, Vattima, Boehma ... Med Slovenci je na prvem mestu gotovo treba omeniti Franceta Vebra in njegovo *Estetiko* iz leta *1925*, ki jo je na novo odkril Dušan Pirjevec na začetku sedemdesetih let prejšnega stoletja. Ker je povezovanje fenomenologije s sočasnimi gibanji na področju umetnosti in kulture temeljno zaznamovalo slovensko duhovno žitje v času med svetovnima vojnama in nato neprekinjeno od šestdesetih let naprej, bi nadaljnje naštevanje avtorjev in akterjev gotovo preraslo v pravo kulturološko enciklopedijo. V stvarnem registru pa vendar izstopa ena tema: *krizno samorazumevanje humanosti*, še konkretneje *evropske* humanosti v dvajsetem stoletju. In prav ob tej temi se zdi primerno preveriti sorodnost med fenomenološkim in umetniškim videnjem sveta, kot jo zatrjuje Husserl.

[1] E. Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana / Dokumente, 1994, str. 159.

Že na začetku pa je mogoče ugotoviti, da si umetnost in fenomenologija znotraj duhovne situacije dvajsetega stoletja »sopripadata« tudi glede *padanja* v krizo vedno bolj zatemnjenega gledanja na svet, ki je postal bodisi nečloveški bodisi prečloveški, samo človeški ne.

Če se vprašamo, kaj sta fenomenologija in umetnost dvajsetega stoletja s svojim sorodnim gledanjem ugledali glede temeljnega človeškega samoizkustva, potem seveda pričakujemo »optimističen odgovor«, tak, ki bi »odpiral obzorja«. Vendar pa se tu najprvo srečujemo z zatemnjenimi obzorji in z nič kaj optimističnimi, pač pa že kar poraznimi izkušnjami »krize evropske človeškosti«, »nihilizma«, »pozabe biti«, »gnusa«, »zgroženosti«, »izničevanja sveta«, »pustošenja zemlje«, »enodimenzionalnosti«, »etničnega čiščenja«, pa vse do naveličanosti v »neznosni lahkotnosti bivanja« in »strahu pred tujim«. Na prvi pogled tudi ni jasno, kako (lahko) čista estetska lepota in čista teorija o svetu, oziroma to sorodstvo v ljubezni do fenomenov, ki po Husserlu vlada med fenomenologijo in umetnostjo, trči ob tak sovražni *fenomen krize* človeškosti, do katere morata zavzeti stališče in odnos, ki sta povsem drugačna od deklarirane brezstališčnosti in brezinteresnosti? Srečevanje s fenomenom krize očitno notranje določa sam *fenomen* kot način srečevanja sveta, ki je hkrati tudi lepota. Fenomen krize ustvarja tudi krizo fenomena, ki ne izžareva skladne lepote, ampak trgajočo bolečino. To predvsem pomeni, da se človek *kot fenomen »trga«* sam v sebi, tj. v bistvenem načinu srečevanja samega sebe. Opazovanje sveta kot fenomena zatemnjuje samoneprepoznavnost človeka kot fenomena.

Kriza gledanja v fenomenologijo in umetnost očitno ne prihaja le od zunaj v podobi »grdega sveta«. Če naj fenomenološka naravnanost na fenomene, ki se vrši na podlagi dvojne (fenomenološke in eidetske) *redukcije*, pomeni popolno spremembo naše življenjsko-svetne navajenosti, če naj čista umetnost po drugi strani odpre *izjemni* pogled na svet, ki ga dojemamo kot *čisto lepoto*, potem kriza *stopa vmes* že v samem *fenomenološkem načinu kazanja*, ki se kazi. Kriza ruši *korelacijo* med človekom in svetom, ta »kako« človeka *in* sveta, ki je predmet fenomenološke *konstitucije* in ki v umetniški po-

dobi izžareva lepoto; beseda »lepota« (od »lepiti«) tudi sama kaže na konstitutivnost, zloženost, skladnost, kar so prazaprav vse opredelitve *resnice*. Ker je korelacija med človekom in svetom padla v krizo svojega konstituiranja in skladanja, se mora *poglobiti do svojih temeljev*. Zato v njej *kot fenomenu* prevlada moment *destrukcije*. »Destrukcija« je vodilna naznaka za krizno razsrediščenje fenomenološkega in estetskega videnja sveta, ki hkrati učinkuje kot »kritično sredstvo« soočanja s krizo osrediščenosti evropske človeškosti v *resnici* kot njenem konstituensu. Življenje, ki ni resnično, za evropsko človeškost sploh ni vredno življenja. V situaciji revolucionarne spremembe vrednosti življenja postane destrukcija razkrivanje resnice/laži o resnici.

Destrukcija, ki jo Heidegger že v svojih zgodnjih freiburških predavanjih na začetku dvajsetih let vpelje kot tretji, a očitno po svoji pomembnosti *prvi* element fenomenološkega motrenja sveta v osnovnem smislu *teorije*, je hkrati prevladujoči moment umetniške *poetike* v dvajsetem stoletju, ki traja naprej v svoji postmoderni dekonstruktivistični različici. Ta destrukcija zadeva »čisti pojmovni zor« in »čisto pesniško podobo«, obenem pa je ključni dejavnik človeške *praksis* v smislu človeškega dejavnega samorazumevanja iz sveta. V praktični destrukciji se korelacija *med* človekom in svetom poglobi do revolucionarnega *inter-esse*, ki se mu ne more izmakniti ne noetika ne poetika. V tem smislu je tudi Heidegger naslovil na Husserla in Schelerja očitek, da njun »vpogled v intencionalnost ne seže tako daleč, da bi se hkrati videlo, kako mora dojetje te strukture kot bistvene strukture tubiti spremeniti celoten pojem človeka«.[2]

Heidegger sam je intencionalnost dojel iz transcendenčnega razsežja ekstatično-horizontalne časovnosti, tako da se pojem človeškosti pri njem revolucionira na podlagi lastne *zgodovinske destrukcije*. Filozofska hermenevtika nedvomno dolguje svoj nastanek prav uvidu, da zgodovinskost tvori samo jedro filozofske, tj. fenomenološke metode. V tej zgodoviskosti kot zasnavljajočem izkazovanju, ki gre do osnov (destrukcija), edino (lahko) pride do besede problematični fenomen človeka. Tu moramo odmisliti tisti historicistični pomen »zgodovinskosti«, ki se je pojavil v drugi polovici 19. stoletja in ki ga zasledimo

[2] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt/M., 1978, str. 127.

tudi pri Diltheyu, kolikor zatrjuje, da edino zgodovina lahko pove človeku, kdo je. Ravno zgodovina, ki suvereno postavlja pred nas fenomen človeka, prezre in nevede podpira osnovno kriznost človeka kot fenomena. Prav tako govorjenje o koncu zgodovine, ki ga je merodajno spodbudil Spengler s svojim delom *Propad Zahoda* takoj po prvi svetovni vojni, in ga je pred časom populariziral Fukuyama, večinoma spregleduje revolucijo smisla zgodovinskosti. Ta se pripeti tudi z avantgardno umetnostjo prve polovice dvajsetega stoletja, kolikor ima opraviti z zgodovinsko destrukcijo umetniških form.

Fenomenologija mora kljub svoji brezstališčnosti, umetnost mora kljub svoji brezinteresnosti sprejeti vdor *zgodovinskosti* v noetiko in poetiko na način destrukcije, ki notrišnje, in to pomeni *boleče, revolucionira* razumevanje človeškosti. Destrukcija kot element fenomenološke noetike in umetniške estetike pomeni ne le permanentno, pač pa tudi latentno *bolečinsko revolucijo*, ki daje občutiti zgodovinsko preobrazbo humanosti dvajsetega stoletja. To še vedno »preživljamo«, ne da bi jo docela dojeli in sprejeli oziroma jo dojemamo kot *skrajnost*, ne sprejemamo pa je kot našega *kraja*. V tem smislu tudi večkrat omenjani »konec zgodovine« pomeni predvsem *skrajnost* revolucionarne zgodovinskosti, ki mobilizira vse življenje. V cirkulaciji te totalne mobilizacije najdejo svojo »bazo« različni totalitarizmi, ki so zaznamovali dvajseto stoletje, ki pa jih prav ta cirkulacija tudi izvrže iz sebe.

Zdi se, da smo s to »spekulacijo« le do skrajnosti zaostrili duhovno situacijo dvajsetega stoletja, ne da bi vsaj skušali izmojstriti prej navedene nihilistične fenomene in povezavo s kriznostjo fenomena samega. Hkrati pričakujemo, da umetnost še vedno skriva življenjske odgovore, še več, računamo tudi s tem, da so ti odgovori vsak čas na razpolago in da nadaljnja vprašanja, recimo s strani filozofije, sploh niso potrebna. Vendar pa ne moremo niti pričakovati odgovora niti siliti z vprašanjem tam, kjer pogrešamo predhodni nagovor. Pustiti se »nagovoriti od nečesa« pa je skozi vse njene premene poglavitna hermenevtična poteza fenomenologije kot metodičnega stopanja nazaj k zadevi sami. Za izkustvo človeškosti človeka na videz ne potrebujemo kakih posebnih postopkov, saj smo v tem

primeru nagovorjeni vselej mi sami. Vendar pa je to zgolj videz, ki izhaja iz domneve, da je tisto nagovorno že razpoložljivo v govorjenem ali upodobljenjem. Temu pa ni tako. Nagovorno je šele treba dogovoriti in domisliti. Taka domislitev ni zgolj »interpretativni postopek«, ampak prej preskok v dogajanje, prevod izkustva, ki šele postane izkustvo. To je v osnovi »spekulacija«, gledanje, ki izkustveno ni že oprto na izkustvo, marveč se šele podaja v izkustvo. Prav v zvezi s tem pa se ob Husserlovem pismu Hofmannsthalu, kjub temu da Husserl v njem izreče zelo visoko spoštovanje Hofmannsthalove umetnosti in njenega čistega estetskega ideala, poraja določen pomislek glede sorodnosti med fenomenološkim in estetskim zrenjem. Ali tako dojeta sorodnost upošteva nagovor umetnosti v razgovoru filozofije, ali pa je to, kljub vsemu, le izgovor za *estetizacijo* umetniškega izkustva po teoretskem motrenju? Je umetniško ustvarjanje podob zgolj opazovanje sveta kot fenomena? V zvezi s tistim, kar smo prej nakazali z »destrukcijo« pa moramo verjetno prestopiti še samo umetniško izkustvo: ali pokrivanje med fenomenološko teorijo in umetnostno estetiko ne prekriva tistega učinkovanja zgodovinske destrukcije, ki ga lahko skupaj s Heideggrom imenujemo nagovor *brezumetniškosti*?[3] Govorjenje o brezumetniškosti seveda predpostavlja, da že vemo, kaj je umetniškost. Lahko pa nas tudi vzpodbudi, da sploh šele pričnemo miselno izkušati umetniškost samo.

Kot je znano, fenomenološka estetika poudarja *kvazi-realnost* kot bitni značaj umetniškosti. Pristavljenko »kvazi-« (iz. lat. quasi, »kakor da«, »tako rekoč«, »skoraj«, »na videz«) uporabljamo, ko hočemo označiti nekoga ali nekaj, kar samo zgleda, da je to, kar je, v »resnici« pa to ni. Ni pa tudi že kar neresnično. Vsekakor je tu posredi neka *resnica*. Husserl je oznako »kvazidejanskost« uporabljal za karakterizacijo fantazije nasploh,[4] pri čemer moramo biti pozorni na to, da je grška beseda *phantasia* v etimološki zvezi z glagolom *phaino*, *phainesthai* in iz njega izpeljanim deležnikom *phainomenon*. To je treba poudariti, da ne bi kvazirealnosti fantazije in umetnosti razumeli kot manj-realnosti ali celo kot lažno realnost, saj bi v tem primeru ne mogli govoriti o sorodnosti fenomenološke in estetske naravnanosti, v kateri realnost *kot taka* šele izstopi. Kvazirealnost v skladu s korelativnim fenomenološkim gleda-

[3] Prim. M. Heidegger, *Metafizika in izvor umetniškega dela*, Phainomena 25–26, Ljubljana 1997, prev. A. Košar, str. 328–329.

[4] »Svetovi fantazije so skoz in skoz svobodni svetovi, in sleherna fantazirana reč postavlja fantazijski svet v *kvazi*...« (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Texte aus dem Nachlaß (1898-1925), Hua XXIII, str. 534.

njem pomeni tako kvazi-postavljanje realnosti prek fantazijskih aktov kakor njim ustrezno kvazi-podajanje realnosti na osnovi teh aktov, kar običajno označujemo kot *videz*. Kvazi-realnost je torej takšno *dajanje videza* v naznačeni korelaciji.[5] To dajanje videza se v umetniškem delu, za razliko od golih fantazijskih tvorb, oblikuje v *lepoti*. Umetniških del ne ustvarjamo, niti ob njih ne uživamo zgolj zavoljo dajanja videza, marveč zavoljo njihove lepote. V kakšnem razmerju je lepota do dajanja videza? Lepota sama ni nič »realnega«, je sama neko »dajanje videza«, vendar ni »zgolj videz«? Za lepoto je odlikovalno to, kako se nekaj po-daja, »lepi« k nečemu in v tej zlepljenosti zgleda, kot da *je*. To podajanje v dajanju videza, ki dejansko šele pomeni *mimesis*, stori, da se v umetniški lepoti dogaja razkrivanje biti same. *Lepo* je preprosto: *biti*. Torej ni dovolj, da izpostavimo le bitni način umetniškega dela, temveč se moramo tudi in predvsem osredotočiti na to, kako se v umetniškem dele razkriva bit, ne da bi pri tem zapadli v kak predfenomenološki ontologizem. Če ta izhaja iz naše običajne vere v resnico in resničnost resnice, moramo hkrati upoštevati način, da umetniška revolucija destruktivno razkriva resnico zgodovinske človeškosti 20. stoletja.

»Raz-krivanje« je osnovna-osnavljajoča fenomenološka naznaka za kazanje tega, kar se kaže (fenomenskost), kakor tudi za način izkazovalne očitnosti in ima kot tako v sebi še »skrit potencial«. Še pomembneje je, kakor bo v svoji hermenevtiki poudaril Hans-Georg Gadamer, da je razkrivanju lastno dogajanje, zaradi česar se razkrivanje nikoli docela ne odkrije in traja v skrivnostnosti. Če je sorodstvo slej kot prej porojeno iz ljubezni, potem je za fenomenologijo in umetnost to ljubezen do razkrivanja. To pa pomeni, da morata tako fenomenološko kot umetniško videnje sveta iz same ljubezni do razkrivanja priznavati skrivanje (kot skrivnost) v dogajanju razkrivanju, saj se sicer to *izniči*. Morda je to nekakšna fenomenološko dojeta »nična točka« nihilizma. Ne teoretizacija ne estetizacija izkustva nista zmožni takega priznavanja, ker jima je skrivanje tuje, nekaj, kar je treba tako rekoč odstraniti in od česar se je treba oddaljiti. Vprašanje je, če se taka odstranitev in oddaljitev ne dogaja ravno na podlagi predpostavke o kvazirealnosti umetniškega dela, ki je podedovana iz filozofske recepcije umetnosti

[5] Prim. k temu članek Hansa Rainerja Seppa *Intencionalnost in videz* (*Phainomena* 19–20, Ljubljana 1997, prev. A. Košar, str. 307–321), kjer ostro razločuje med fenomenološko pojmovanim videzom in videzom v običajnem smislu, s tem da prvega veže na Husserlov pojem noeme. Na tej podlagi skuša podrobneje razjasniti sorodstvo med fenomenološkim in estetskim zrenjem, kot ga je zastavil Husserl.

kot jo pričenja Platon s svojo opredelitvijo umetnost, kot *mimesis*, dovršuje pa Hegel s svojo definicijo umetnosti kot čutnega svetenja ideje?[6] Na to, da je treba preseči podedovani mimetični umetniški ideal, je sicer že v drugi polovici devetnajstega stoletja z vso silovitostjo opozoril Nietzsche in pri tem »vsilil« svoj dionizični-apolinični kriterij umetnosti.[7] Ob tem ni mogoče tudi prezreti, da je ravno fenomenološko poudarjanje kvazirealnosti umetniških del nakazalo mejo mimetičnega gledanja na umetnost, kakor tudi na nujnost preseganja te meje, ki so ga vzpodbudile predvsem umetniške avantgarde dvajsetega stoletja. Vprašanje je, ali je antimimetična smer edina možna umetniška usmeritev. To vprašanje se zaostri ravno, če mimetičnost razumemo iz tvorno razkrivajočnega značaja umetnosti, glede na katerega mimetičnost očitno pomeni nekaj več od prispodobnega izražanja in odražanja. Kvazirealnost umetniških del, ki jo zagovarja fenomenologija s svojim korelativnim načinom gledanja, vendar ni tista realnost, ki se meri ob realnosti, marveč čisto samosvoja »realnost«, ki ustreza določenim (domišljijskim) intencionalnim doživljajem. To intencionalno-konstitutivno dojeto estetsko življenje je nekaj drugega kakor estetsko doživljanje, ki ostaja zaprto v subjektivno sfero. Tako tudi lepota ni zgolj to, kar subjektivni okus pripisuje estetskemu objektu, ampak v estetskih aktih posebej kostituirana predmetnost. To pa pomeni, da lepota ni zgolj posebni način razkrivanja v doživljanju in prek videza, ampak – mimo doživljanja in videza – *razkrivanje samo.*

Glede teme, ki se je tu lotevamo, pa je treba stopiti še korak naprej: če umetnost razumemo iz razkrivanja na način lepote, mar se *skrivanje* tega razkrivanja kot tako ne naznanja v izkustvu *brezumetniškosti*, zavoljo katere nam predvsem sodobna umetnost glede na klasični mimetični umetniški ideal deluje tuje? Mar ni ta tujost ravno opozorilo, da smo se navadili sprejemati *razkrivanje v lepoti brez skrivanja* in da je umetnosti v

[6] Hans Rainer Sepp v omenjenem članku pokaže, kako tako ničenje izhaja prav iz intencionalnega bistva dajanja videza v razliki do videza v običajnem smislu: »Tudi slikovna zavest – kot na svoj način tudi naravna naravnanost v nasprotju s fenomenološko – implicira neki videz, ki pa ga, po Husserlu, kot takega postavlja: slikovni fiktum te nevtralne modifikacije je 'ničnost lastnega tipa' in kot taka 'v sebi odpravljen pojav' (Hua XXIII, 491).« (Na nav. m. str. 312.)

[7] V *Volji do moči* lahko preberemo tole Nietzschejevo ekspertizo: »Umetnik ne zdrži dejanskosti, gleda stran, nazaj: resno misli, da je vse, kar je vrednega na stvari, tisti senčnati ostanek, ki ga dobimo iz barv, oblike, zvena, misli; verjame v to, da kolikor bolj subtiliziramo, zredčimo, izpustimo kakšno stvar, kakšnega človeka, *toliko bolj raste vrednost stvari, človeka; kolikor manj*, toliko več sta vredna. To je platonizem.« (F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 325.)

procesu estetizacije odvzeta vsa skrivnostnost? To skrivnostnost je po svoje odpravil že Hegel, ki je na podlagi opredelitve umetnosti kot čutnem svetlenju ideje, predvidel konec umetnosti. Kako se ta predvid ujema oziroma razhaja z Nietzschejevim postavljanjem dionizničnega kriterija umetnosti, je vsekakor vprašanje, ki zase zahteva podrobne odgovore, vendar preobširne za okvir tega razpravljanja.

Do česa naj bi pravzaprav privedla zgodovinska destrukcija umetniških form? Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti ob upoštevanju nekaterih zgodovinskih »sovpadanj« med fenomenologijo in umetnostjo na Slovenskem v dvajsetem stoletju ob predpostavki, da so avantgardistična gibanja pokazatelj, ne pa tudi kriterij dogajanja brezumetniškosti.[8]

V zelo podobni smeri kot Husserl v razmišljanjih o pojmu fantazije in zavesti slike ter Ingarden v fenomenološki estetiki je svojo estetsko misel razvil tudi France Veber v delu *Estetika* iz leta 1925, ki je postala zares aktualna celih petinštirideset let po svojem izidu; reaktualiziral jo je Dušan Pirjevec, kot vse kaže iz najglobje potrebe lastnega razmišljanja o literaturi in umetnosti, ki se je znašlo pred mejo estetskega razmerja do umetnosti, in to v skladu s Pirjevčevim razumevanjem hkrati pomeni tudi mejo fenomenološkega razmerja do umetnosti. Tudi Veber poudarja kvazirealni obstoj umetniškega dela, sam pri tem uporabja izraz »irealni lik«: »Temeljno načelno jedro vsakega pravega estetskega doživljanja pa je, kot smo videli, pristno predstavljanje irealnih likov, sloneč na drugih sočasnih doživljajih, predočujočih neobhodne predmetne podlage istih irealnih likov ..., pri čemer je pristno predstavljanje irealnih likov že načelno nezavisno od pristnosti ali nepristnosti svojih neobhodnih psiholoških podlag.«[9] Razmerje med »vsakim irealnim likom in njegovimi predmetnimi podlagami je razmerje brezčasnega in analitičnega *slonenja* pojavov prve na pristojnih pojavih druge vrste, vendar slonenja, ki glede *svoje* istinitosti ali neistinitosti nimajo nič opravka z neistinitostjo svojih 'temeljev'«.[10] Veber torej priznava umetniškemu delu neko samostojno istinitost, ki pa temelji na »brezčasni relaciji«. V zvezi s tem določi tudi razmerje do lepote: »Torej pa je lepota in grdota z irealnim likom v podobnem razmerju kakor irealen lik sam s

[8] Glede tega napotujem tudi na odmevno delo Petra Bürgerja *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. 1974.

[9] F. Veber, *Estetika*, Ljubljana 1985, str. 384/385.

[10] Ibid., str. 178.

svojimi predmetnimi podlagami. Kakor je predočevanje irealnih likov neposredna, predočevanje njihovih predmetnih podlag pa posredna 'psihološka podlaga' estetskega čustva, tako je irealen lik neposredna, njegove predmetne podlage pa posredna 'predmetna podlaga' – lepote ali grdote. In kakor je vzporedno s tem pozitivno ali negativno estetsko čustvo višjeredno doživljanje, višjeredno celo napram (že višjerednemu) predstavljanju irealnih likov, takisto je lepota ali grdota sama višjereden pojav, višjereden celo napram (že višjerednim) irealnim likom. Lepota ali grdota torej je tak irealni pojav, ki ima za svojo neposredno predmetno podlago zopet že irealen pojav (nižjega) reda, namreč irealno likovno osnovo: torej je lepota in grdota s pristojnim irealnim likom v enakem razmerju, v katerem je na strani golih osnov npr. simfonija do pristojnih posameznih melodij. Kakor je vsaka simfonija neobhodno zgrajena na posameznih melodijah kot na svojih, neobhodnih predmetnih podlagah, pa je ne smemo imenovati 'lastnosti teh podlag, kakor pač lahko in moramo imenovati npr. barvo.«[11] »Brezčasna relacija«, ki jo Veber ugotavlja med irealnimi liki in njihovimi podlagami, se zdaj ponovi v razmerju med lepoto in irealnimi liki. Ta »brezčasna relacija« je očitno dojeta ob vzorovanju na logične relacije, vendar se izkaže zgolj za kvazilogično relacijo, približno tako kot Kant in za njim tudi Husserl pravita za »bit«, da ni »realen predikat«; tudi lepota kot »irealni pojav« ni kak realen predikat. Če je temu tako, se lahko vprašamo, ali smemo, fenomenološko vzeto, »bit« in z njo »lepoto« obravnavati zgolj v horizontu kvazilogičnih relacij in kvazilogično dojete resničnosti resnice? Kajti ta »kvazi« je v zvezi z »dajanjem videza« in dogajanjem resnice kot »razkrivanjem« ravno pokazalen. Mar ni tu pomembnejša odprta »relacija« med razkrivanjem lepote in človekom, ki ga zajame in pretrese sprememba njegove naravne naravnanosti, se pravi kulture in običaja, tako da se v njem tako rekoč sproži dogajanje (ne)resnice?

Neposredno vzpodbudo za to vprašanje najdemo v poetikah avantgardističnih umetniških usmeritev v prvi polovici dvajsetega stoletja, s katerimi se je seznanjal tudi Veber v času pisanja svoje *Estetike*. Menil je, da naj bi avantgardistični eksperimenti na področju umetnosti v nekem izčiščenem smislu celo potrjevali prej izražene odnose med »irealnimi liki« in

[11] Ibid., str. 180/181.

njihovimi »podlagami«: »Da se oziram najprej zopet na irealne like, sloneče na primarnih in sekundarnih osnovah, naj služijo kot nekak ekstremni primer za sem spadajoče razlike vsakojaki produkti 'najnovejše', recimo one umetnosti, kakor smo jo lahko nedavno opazovali v Ljubljani na 'Razstavi mladih'. Gre tu za slike, ki imajo med svojimi primarnimi predmetnimi podlagami v danem slučaju samo nekaj barv, črt in senc, vsekakor mnogo premalo, da bi mogli samo na podlagi sočasnega predstavljanja tu efektivno podanih primarnih osnov priti do vzporednega sekundarnega predstavljanja sem spadajočega irealnega lika, slonečega na onih primarnih in teh sekundarnih osnovah. Slike nasprotno od nas zahtevajo, da si sami izpolnimo njih vnanjo plat, dočim nam same več ali manj nudijo le *smer* take izpolnitve. Ves simbolizem omenjene najnovejše umetniške struje sloni po svojem bistvu več ali manj samo na tej goli nakazalni metodi podajanja neobhodnih predmetnih podlag irealnih likov te vrste.«[12] Vprašati se moramo, ali Vebrova omemba »najnovejše umetniške struje« (v mislih je imel prvo Černigojevo konstruktivistično razstavo v Ljubljani leta 1924) dosledno povzema umetniško hotenje tedanje avantgarde? Kaj pravzaprav pomeni zahteva o izpolnitvi estetskega predmeta, ki jo omenjena dela manifestativno postavljajo pred nas in po kateri je ta avantgardistična smer označena za »konstruktivizem«? Černigoj je v poročilu o konstruktivistični razstavi v Trstu leta 1927 zapisal: »Konstrukcije ne smemo gledati samo predmetno, temveč kot hipno emocijo, ki mora biti v zvezi s prostorom, časom in lučjo, ki daje življenje bitju, oni emocijalni enoti, ki jo umetnik imenuje konstrukcijo (kompozicijo v časovno-prostornem trenutku). Navadnemu opazovalcu vse to ni razumljivo, ker razstavljeni predmeti nimajo nikake historije (kar vsebuje navadna slika). Pri opazovalcu mora delovati sluh, čut, vid in istočasno razum, ki registrira opazovanje in končno sintetizira trajni doživljaj, ki ga navadno imenujemo 'čustvovanje'.«[13] Konstruktivistično »čustvovanje« zahteva nič manj kot prevrat brezinteresnega estetskega gledanja na umetnost: »naše novo stremljenje je *multiplikator* vsega obstoječega«;[14] inter-esse, ki tu nastopi, nosi *dinamika* permanentne krize, ustvarjajoča novo *energijo* (ne samo pojem) človeka. V vseh avantgardističnih manifestih iz prve polovice dvajsetega stoletja zasledimo ta dinamični-energični poziv. Po svoje mu je sledil tudi Veber sam,

[12] Ibid., str. 243.
[13] A. Černigoj, *Grupa konstruktivistov v Trstu*, Tank no. 1½, reprint, Ljubljana 1987 (1927), str. 90.
[14] Ibid., str. 82.

ko je konec dvajsetih let prejšnjega stoletja v očitnem nasprotju s svojo prvotno zastavitvijo predmetnoteoretske filozofije po zgledu svojega učitelja Meinonga postavil vprašanje po mestu človeka v kozmosu, ki je postal *kaotičen*. Če zahtevo po izpolnitvi estetskega predmeta dojamemo v smislu odprtja same eksistence, potem je ta kozmična kaotičnost in nesmisel človeka lahko naznaka, da je umetnost izzvana z neko novo energijo in dinamiko, z *energeia in dynamis* v smislu razkrivanja biti same, v katerem se izkazuje, da je »možnost nad dejanskostjo«.[15]

Vsa ta »nova energija človeka« je prevevala pesnika Srečka Kosovela, ki je bil tudi Vebrov poslušalec[16] in je njegovo predmetno teorijo očitno dojemal v povezavi s tedanjimi avantgardističnimi dogajanji na področju umetnosti in kulture sploh. Ta kontekst lahko naznačimo s sklopom, ali kosovelovsko povedano *integralom*: kaos – konstruktivizem – revolucija – destrukcija – Evropa – ekstaza – smrt – kozmos. Kaos in kozmos moramo pri tem vzeti kot naznaki za dinamično in energijsko razkrivanje – revolucijo.

V Kosovelovem konsu *Kalejdoskop* je povezanost med konstruktivizmom, fenomenološko teorijo predmeta in človeškostjo neposredno podana:

Konstruktivnost opaža
kozmos v predmetu.
Človek je predmet z dušo in telesom.

Konstruktivizem je predmetni relativizem, ki ima za poslednjo relacijo človeka. Ta ne napotuje k nadaljnjim relacijam, marveč najdeva v sebi *chaos*, razpiranje, ki človeku odpira v *kozmos*, krasnost, lepoto. Tako v konsu *Jesen* beremo:

[15] Prim. M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 66.

[16] Urednik Kosovelovih *Zbranih del* Anton Ocvirk poudarja njegovo zanimanje za filozofijo in pedagogiko in navaja: »V zimskem semestru 1922/23 je poslušal predavanja Franceta Vebra iz spoznavne teorije, in sicer kurz z naslovom 'Analiza kompleksnih spoznavnih faktov' ter še kurz z naslovom 'Psihološki temelji jezika'. V istem semestru je poslušal pri Ozvaldu predavanja z naslovom 'Sociologija dece in mladine'. Oba kurza je poslušal tudi v letnem semestru in obema profesorjema je ostal zvest tudi naslednje leto, le da je pri prvem poslušal zgodovino grške filozofije, a pri drugem kulturnopedagoško analizo Rousseaujevega vzgojnega romana 'Emile'.Tako je bilo tudi tretje leto, ko je pri prof. Vebru poslušal analitično in razvojno psihologijo, a pri Osvaldu uvod v grško mišljenje. Šele zadnje leto (1925/26) izgineta obe imeni iz njegovega indeksa.« (*Zbrano delo* 3/1, Ljubljana 1977.)

Skozi ničišče
v rdeči kaos.
Kozmično doživetje:
Če greš po srebrni jesenski cesti,
lahko doživljaš kozmičnost.

Prehod (destrukcija) skozi ničišče v kaos neskončno kozmično integrira. Zato je Kosovel zbral svoje *Konse* (urednik Kosovelovih *Zbranih del* Anton Ocvirk jih imenuje kar »filozofske lepljenke«) pod naslovom *Integrali*. Kolikor ekspresija kaotičnega razprtja integrira v kozmično impresijo, konstruktivistična umetnost ne zahteva le izpolnitve predmetnega lika, marveč daje občutiti ekstatično izprtje skozi ničišče do neskočnosti. Zato je Kosovel zbral svoje *Konse* pod naslovom *Integrali*.

Anton Ocvirk domneva, da naj bi Kosovel našel besedo »ničišče« pri Karlu Ozvaldu, s Schelerjem, Diltheyem in Nietzschejem navdahnjenemu pedagogu in Vebrovemu sodelavcu na Filozofski fakulteti, in sicer v delu, ki je izšlo leta 1911 pod naslovom *Volja in dejanje*: »Vse možne – jako številne – stopnje intenzivnosti na stremljenju si lahko predočimo v obliki preme črte, ki na enem koncu imej ničišče (npr. trenutki popolne resignacije) in ki se v nasprotno smer raztezaj do skrajnosti (npr. ko človek zahrepeni po 'brezmejnih ciljih'). Med tema krajnikoma se dado razporediti vse stopnje stremljenja od najslabšega do najsilnejšega.«[17] Med tema skrajnostma mora tudi umetnost definitivno preiti skozi ničišče v brezumetniškost.

Tako »definicijo« najdemo v *Konsu 5:*

Gnoj je zlato
zlato je gnoj
Oboje = 0
0 = ∝
∝ = 0

Sijaj zlata je prispodoba umetniške lepote kot »svetenja ideje« v »irealnem liku«, ki ga ruši groba realnost gnoja. Vendar pa se oboje ujame v ničišču, ki se razpira v neskočnost. Destrukcija je zato v sebi revolucionarna ek-sistenca z ekstatično energijo; rdeči kaos in plavosrebrni kozmos. Razprtje ničišča v neskočnost je čista možnost ekstatičnega izprtja eksistence, ki obeta

[17] Srečko Kosovel, *Zbrano delo*, druga knjiga, Opombe, ur. A. Ocvirk, Ljubljana str. 649.

neke vrste pre-ničenje. A na tem skrajnem zgodovinskem robu »evropskega človeka«, kot ga večkrat poudarjeno imenuje Kosovel, zajame grozna utrujenost, kot da bi se neskončnost vračala *v* ničišče kot svoj konec:

Truden evropski človek
strmi žalostno v zlati večer,
ki je še žalostnejši
od duše njegove (Kons)

Ekstatična volja izpolnitve, ki se iz ničišča odpira v neskončnost svojega vzpenjanja, se izniči v zaprtju lastnega horizonta. Ekspresija kaosa pojenja, impresija kozmosa zaide v depresiji sveta, ki jo Kosovel v svojih pesmih občuteno imenuje tudi *nihilomelanhonija*. Na skrajni meji tega občutja uzre *zgodovinski horizont evropskosti*, ki ne izžareva posvečene kozmičnosti srebrnega vzhajanja sveta, marveč zaton njegove zlatosti. Žalost edina še zlato sije. Iz nje se dvigujejo:

Zlati stolpovi Zapadne Evrope,
kupole bele – (vse je ekstaza!) –
vse tone v žgočem, rdečem morju;
sonce zahaja in v njem se opaja
tisočkrat mrtvi evropski človek.
– Vse je estaza, ekstaza smrti! *(Ekstaza smrti)*

Zlati stolpi – irealni liki – se razkrijejo v svojem zatonu, tj. v zgodovinski poznosti Evrope, pogreznjene v nemo grozo »nihilomelanhonije«. Je to zgolj nezainteresirano opazovanje zahajanja Evrope, razbistvenja njene zahodnosti? Mar ni ta destrukcija ravno prehod skozi ničišče od nezainteresiranosti in brezstališčnosti k ekstatičnemu interesse, ki pa se mu izmikata obzorje sveta in njegova zemeljska tla? V nekem smislu res lahko rečemo, da gre za »nezainteresiranost«, ki ji korelativno ustreza »kvazirealnost«, le da ta »nezainteresiranost« zdaj prihaja s strani sveta samega. S tem ko je umetniški »subjekt« vpotegnjen v interesno izpolnitev, se tudi sam (avto)destruktivno premakne na stran »predmetnosti«, tj. sveta, čigar neresnica se razkriva v brezumetniškosti umetniškega dela. Interesse v svetu razkriva svoje nasprotje s stremljenjem po resnici

in se ga zato sprejema *zadržano*. Tu bi lahko uporabili besedo *epoche* v smislu zadržka, ki je »učinek« zgodovinske destrukcije. Izprtje naše eksistence, pred katero nas postavlja konstruktivistična umetnost, je v svojem brezumetniškem bistvu zgodovinski *zadržek*, ne zgodovinski *dosežek*. V tem zgodovinskem zadržku bi morali pravzaprav iskati sorodstvo umetnosti in fenomenologije, saj zadeva ničišče evropske človeškosti, ki je prišla do svojega konca, da bi končnost človeškega bitja ugledala kot lastno izvorno dinamiko in energijo. To je tista točka, do katere se prebije tudi Heidegger v *Biti in času*, kjer je poskusil razviti razumevanje biti iz horizonta končne časovnosti tubiti. Končnost je tu indic lastne razkritosti, ki pa sama v sebi ostaja skrita in ne more *biti* revolucija, ampak le *skrivnostno lepa zadržanost biti*.

Husserl je, podobno kot Veber, videl edino možnost za preporod Evrope v povratku k izvorni umnosti teorije, ki prihaja iz čudenja nad stvarmi. Tu ga nedvomno zadene Heideggrov očitek, da ideja intencionalnosti, prignana zgolj do umnosti ne doseže revolucije človeka. Vendar pa je očitno, da te revolucije ni mogoče sprejeti brez zgodovinskega *zadržka*. Fenomenologija se je sledeč zgodovinskemu interesu v svojem razvoju v nasprotju s Husserlovo in Heideggrovo filozofsko namero prevesila v eksistencializem. V modnem navdušenju se je kar prezrlo, da osredotočenje na človeško eksistenco in vzpodbujanje k aktivnemu humanizmu, ki si ga delijo eksistencializem, personalizem, kritični marksizem itn., ne prinaša že samo po sebi rešitve problema humanizma. Ta aktivni humanizem s tem, da se aktivno izreka za zgodovino, pozablja, kaj zgodovinsko prihaja do besede skozi ničišče človeške eksistence. Še točneje: pozablja, da samo to prihajanje do besede že skriva v sebi zgodovinski zadržek. V to smer razmišljanja se je na sledi fenomenologije izrecno podala filozofska hermenevtika in pri tem naletela na kritiko strukturalistične filozofije, ki se je metodično opirala na sodobno lingvistiko, kakor tudi analitične filozofije, ki je jezik vzela v logični precep.

Lingvistika se je sama sicer rada spogledovala s fenomenologijo (npr. Jakobson), saj je bil njen preboj v *Logičnih raziskavah* povezan z vprašanjem filozofske obravnave jezika. Kako

globok je razkorak med »fenomenom« in »strukturo«, upoštevajoč, da imamo pri »de-strukciji« že opraviti s »strukturacijo« in »strukturami«? Že znotraj fenomenologije pri Husserlu in hermenevtike pri Diltheyu nastopajo »fenomenske strukture«, prav tako najdemo v *Biti in času* pojem »Verfassung«, »ustrojstvo«. Vendar naslov »Fenomen in struktura« ne zadeva samo načina, kako fenomenske strukture prihajajo do besed, marveč predvsem razliko med govorico fenomenov in jezikom strukture. To je razlika med razkrivanjem sveta v okrožje besede, govorico v najširšem pomenu, in razkrinkavanjem ubesedenega v cirkulacije jezikovnega znaka. Strukturalistična filozofija začenja in tudi končuje povsem drugje kot hermenevtika, saj (hote) ne zastavlja ne začetnega vprašanja sveta ne končnega vprašanja človeškosti. Glede tega lahko napotimo na Derridajevo predstavitev strukturalnega dekonstruktivizma v razpravi *Fines hominis* iz leta 1968, kjer domnevni fenomenološko-hermenevtični redukciji na smisel postavlja destruktivistično redukcijo smisla. Uporaba besede »redukcija« pa je tu zavajajoča v pogledu razumevanja »smisla«. Smisel je namreč v hermenevtični fenomenologiji vezan na (fenomensko) razkrivanje, ki ga dekonstruktivizem zvede na (strukturno) razkrinkavanje. To razkrinkavanje sledi izničevanju razkrivanja, kolikor zasleduje krinke in ne priznava skrivanja v razkrivanju. To ima veliko daljnosežnejše konsekvence kot samo to, da je pomenskost sveta »strukturalistično gledano« odvečna kategorija, kakor je odvečna tudi smiselnost človeške eksistence, na katero se je osredotočal aktivni humanizem. Tudi ta je sicer pokazal absurdnost delovanja v skladu z resnico in iskanja resnice (Camus), vendar je vseeno pustil odprta vrata zgodovinskemu samouresničevanju človeka. Povsem nekaj drugega je, če krizni fenomen človeka razkrinkamo kot projekcijo ali fantazmo človeškosti same. Toda v poststrukturalizmu, psihoanalitizmu, dekonstruktivizmu se hkrati kažejo razpoke v funkcioniranju znaka, recimo: kam vmestiti »subjekt« v znakovno strukturo? Kaj je z umetniško proizvodnjo, kolikor soproizvaja neznakovnost? Kaj je s kritiko ideologije, ki se znajde pred ničnostjo možnega objekta kritike? Na ta način se vrnemo k vprašanjem, ki jih je prvotno zastavila fenomenologija, prevsem pa k tistemu vprašanju, ki zadeva razmerje med umetnostjo in fenomenologijo: skrivnostna zadržanost razkrivanja, ki ostaja samo sebi skrito,

česar strukturalno razkrinkavanje ne registrira, saj vsako skrivanje vnaprej jemlje za krinko strukture. Posledica tega je uniformacija jezika, ki sicer priznava pluralnost jezikovnih form, vendar zgolj kot form, vse, kar se temu upira, pa je priklopljeno na odsotno strukturo. S tem se zabriše ne samo razlika med besedo in besedami, marveč tudi razlika med umetniškostjo in tekstualnostjo, saj je prva le posebna kontekstualnost slednje. To se še posebej izrazi tam, kjer je tekstualnost podvržena informativni manipulaciji in možnost razumevanja in razlage zamenja zmožnost recepcije. Umetnost je od petdesetih naprej sledila involuciji znaka prek najrazličnejših konceptualizmov, ki naj bi sami širili prostor tekstualne in informativne komunikacije (informel). Toda, kaj tvori odprtost tega prostora? Je v njem še kraj za srečevanje fenomenologije in umetnosti, ki sta se znašli na skrajnem ničišču? Ali naj odgovor iščemo izhajajoč iz ničišča ali prehajajoč v skrivanje?

Kosovelova konstruktivistična poetika je bila resda odkrita šele v šestdesetih letih, ko se je pričela uveljavljati umetniška neoavantgarda (skupina OHO), ki pa ga ni razglašala za kakega svojega velikega utemeljitelja. Razlog za to je treba iskati v tem, da se je neoavantgarda v šestdesetih letih postavila na nazorsko in umetniško stališče, ki je bilo nasprotno Kosovelovemu: umetnosti ni hotela revolucionirati iz umetnosti, človeka ni hotela več dosegati iz revolucije humanizma, postavila je jasen konec umetnosti in humanizma, revolucijo umetniškega izraza je dojemala kot preseženo. Ni hotela torej več nastopati v znamenju umetniške in humanistične revolucije, marveč se je v celoti obrnila k *involuciji znaka*. Tej umetniški nastrojenosti je bolj kot eksistencialistično transformirana fenomenologija ustrezal strukturalizem. Namesto irealnih likov nastopi igra označevalca, namesto kvazirealnosti se poudarja fikcionalnost.

Dušan Pirjevec je umetniške inovacije neoavantgarde v šestdesetih letih zagovarjal in utemeljeval v širši perspektivi in iz globlje retrospektive, ki ji je sam nadel ime *reevolucija biti*. Zgodovinski inter-esse je trčil na svojo lastno razliko, oziroma mora v soočenju s svojo lastno resnico pripoznati re-evolucionarno raz-liko glede zadržka biti. Reevolucija biti kot lastni spektrum vključuje tako končni prevrat umetnosti kot končni

preobrat humanizma. Zatekanje k aktivnemu humanizmu ni več mogoče, ker je antihumanizem, nad katerim se zgražamo in ga obsojamo, nasledek prav tistih humanističnih idealov, v imenu katerih nastopamo proti njemu; humanizem se uresničuje v nehumanizmu kot v svoji lastni resnici. Prav tako je smešen očitek, da neovantgardistična umetnost izkazuje antihumanistične tendence, saj si po Pirjevcu zgolj prizadeva pokazati, da človek najprej in samo *je* in da sploh vse stvari najprej in samo *so*. S tem se Pirjevec, tudi ob ponovnem branju Vebrove *Estetike*, navidez vrne k postavki o brezinteresnem zrenju, ki je po Husserlu sorodno umetnosti in fenomenologiji. Vendar pa se tu vmes vplete še izkušnja zgodovinske destrukcije našega interesa v svetu. Kako in ali sploh je oboje združljivo? Poudariti moramo, da je Pirjevec, ko je pričel s svojo fenomenološko obravnavo vprašanja umetnosti, že imel za seboj vse revolucionarno dogajanje sodobne umetnosti. Po drugi strani je lahko v pogledu odstrtja vprašanja humanizma »izhajal« tudi iz lastne revolucionarne izkušnje med drugo svetovno vojno, ki ga je privedla do vprašanja smiselnosti revolucionarnega aktivizma sploh. Nenazadnje pa je vsaj v obrisih že razpoznaval razsežje globalne tehnoznanstvene mobilizacije. Vprašanje o resnici revolucije kot temeljno vprašanje evropske humanosti, ki jo konstituira težnja k resnici, je tako preoblikoval v vprašanje, kaj je s to resnico v razsežnosti globalne tehnoznanstve mobilizacije kot epohalne moči, ki za svoj obstoj ne potrebuje predpostavke resnice in resničnosti. V tej moči za moč je tako Pirjevec ugledal tudi pogoj možnosti strukturalističnega brisanja resnice in se z njim skušal spoprijemati s fenomenoloških in hermenevtičnih izhodišč, kakor tudi na podlagi dogajanj v umetnosti, ki se je znašla v tem brisanem prostoru resnice. Če se revolucionarna akcija v temelju izkazuje za neresničnio, kateri, če sploh kateri zgodovinski inter-esse »usmerja« re-evolucijo biti? Nedvomno je Pirjevec dojemal bit v smislu zgodovinskega inter-esse, toda kaj je z resnico re-evolucije, če z bitjo na koncu ni nič? Mar to pomeni isto, kot da se bit razkriva iz niča? Kaj pomeni stopanje niča na mesto resnice, da razkritost niča pomeni resnico biti?

Po Pirjevcu je identiteta evropske človeškosti, ki je utemeljena v prilikovanju resnici, z razobličenjem svojega tradicij-

skega lika hkrati postavljena pred razkrivanje temeljne *raz-like*. Evropska tubit je na tem, da izstopi iz svojega idealnega lika in vstopi v lastno razliko. To je temeljni Pirjevčev uvid. *Raz-lika* zadeva epohalni zgodovinski interesse kot tak, v katerem pride do razločenja tista zgodovinska človeškost, ki se utemeljuje na podlagi razmerja do resnice. Pirjevec je poskušal to raz-liko razumeti ne le z opiranjem na Heideggrovo »ontološko diferenco« in Derridajevo »razloko«, marveč predvsem iz zbližanja fenomenologije in umetnosti, kar ga je naposled približalo tudi vprašanju boga; v tem pogledu si je tudi zadal nalogo, da Vebrovo fenomenološko estetiko, ki je oprta na teorijo irealnega lika, preiskusi v izkustvu razkrivanja raz-like. Ker je to izkustvo utemeljeno v reevoluciji biti, v zgodovinskem razkrivanju biti na obzorju niča, se z njim izčisti tudi naličje brezumetniškosti in brezresničnosti, ki deluje tuje in odtujujoče.

Literarna zvrst, ki je Pirjevcu omogočila tak hermenevtični premislek, je roman, ki ga je poudarjeno označeval kot *evropski roman*. Tako je naslovljena tudi posthumno izdana zbirka njegovih študij k romanom od Cervantesa do Robbe-Grilleta. »Evropskost« seveda tu ni kaka geografska ali historiografska oznaka, marveč jo je treba v skladu s Pirjevčevim razumevanjem dojeti iz dogajanja resnice same, ki tvori temeljno obeležje umetnosti romana: »Če namreč v novoveški Evropi rečem, da je neko literarno delo laž, sem s tem hkrati rekel, da to delo sploh ni nikakršna umetnina.«[18] Po Pirjevcu »je zgodovinski razvoj evropskega romana možno razumeti le, če razumeno njegovo razmerje do vladajočega načela resnice«.[19] Vendar pa se ta resnica ne dogaja pozitivno na način uresničevanja človeškega ideala, marveč prek tragičnega zloma romanesknega junaka (literarnega lika), ki se identificira z resnico. S tem ko se mu naposled razkrije razpornost resnice, pride junak na čisto v razločenju razlike. Pirjevec bo tu na fenomenološki ravni povezal Aristotelov nauk o katarzi s Heideggrovo ontološko diferenco.[20]

Trditve, da je razvoj evropskega romana možno razumeti le, če razumemo njegovo vladajoče razmerje do resnice, ni mogoče spodbijati s tem, da je roman vendar izmišljena zgodba. Romaneskni junaki v teh izmišljenih zgodbah nastopajo na prizo-

[18] D. Pirjevec, *Evropski roman*, ur. Janko Kos, Ljubljana 1979, str. 189.
[19] Ibid., str. 192.
[20] Prim. o tem razpravo Valentina Kalana *Umetnost in izvorno izkustvo življenja*, v R. Šeligo (ur.), Dušan Pirjevec, Nova revija – Interpretacije, Ljubljana 1998, str. 191–215

rišču resnice in se prav po tem odlikujejo kot »liki«. V romanu se nadalje razkrije tudi iluzornost nastopanja v imenu resnice, ki izstopa kot pri-likovanje irealnemu liku. V zvezi s tem se Pirjevec vrne k osnovni fenomenološki postavki o kvazirealnosti umetniških del. »Roman namreč ni opis realnih ljudi in realnih dejstev, pač pa se v njem pojavljajo dejstva in ljudje, ki so popisani, *kakor da bi bili* čisto zares nekaj resničnega, živega, konkretnega in otipljivega. Ko beremo, da je neki Razkolnikov ubil neko starko, natanko vemo, da ne gre za nikakršen resnični, marveč samo za izmišljeni umor ... V romanu je res vse tako, kakor bi moglo biti. Če uporabimo terminologijo fenomenološke estetike, potem lahko rečemo, da je junak *quasi-realnost*. Fenomenološko estetiko je bilo treba posebej omeniti. Fenomenološka estetska misel, zlasti kakor jo je razvil pred kratkim umrli poljski filozof Roman Ingarden, je bila odločilnega pomena za vse, kar je avtor pričujočega razmišljanja doslej prispeval k zbirki *Sto romanov*. Vendar pa vse kaže, da je treba temeljno fenomenološko misel v določenem smislu radikalizirati in reči nekako takole: junak romana je res kakor ti in jaz, vendar hkrati to tudi ni, zato je bistvo romana kot umetniškega dela v tem, da se izkaže ravno to, da junak ni isto kakor ti in jaz«.[21] Pirjevec v nasprotju z načelom identifikacije, priličenja kot vladajoče resnice, poudari razkrivajočo razliko med romanesknim junakom in človekom na eni ter bralcem – človekom na drugi strani. V identitetno ob-liko irealnega lika vnese raz-liko.

To pa hkrati pomeni reevolucijo biti v razkrivanju lepote, ki tako kot bit ni »noben realen predikat«. Bit in lepota se razkrivata *skozi nič v razliki* od predikatov. Kot taka pa se razkrivata človeku na način prečiščenja njegovega razmerja do lastne biti, ki ga Pirjevec neposredno povezuje z Aristotelovim pojmovanjem *katharsis*: »V zvezi z umetnostjo in katarzo ni mogoče uporabiti fenomenološke formulacije *kakor da bi* ali: *kvazi*. Umetnost kot katarza je dvoje: najprej je to razkritje literarnega značaja literarnega junaka, hkrati pa je to očiščenje od čustev, ki jih je usoda junaka povzročila v bralcu. Katarza je konec identifikacije in tudi konec identitetne strukture.«[22] Če sledimo tej navezavi na Aristotelovo *katharsis*, potem lahko rečemo, da že umetnost, ki zasleduje mimetični ideal, in Ari-

[21] D. Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana 1979, str. 393–394.
[22] Ibid., str. 396.

stoteles je nedvomno ključni teoretik mimetičnosti, notranje razkriva ta ideal *kot* ideal in s tem človeškosti ne podaja zgolj v liku priličevanja ideji, marveč jo tudi razločuje v njeni samodoločenosti, po kateri je vsakdo »svoja zgodba«. Literarne figure niso zgolj idejni liki, marveč vselej tudi raz-lične človeške faktičnosti. Pirjevec nadaljuje: »Ti in jaz sva si gotovo bistveno podobna: oba sva človeka, in tudi Oidip je nama podoben, je kakor midva. Vendar se midva hkrati med seboj razlikujeva, a ne samo po tem, da sva različne rasti, imava različne poklice, različne nazore, značaje, navade itd. Razlika je mnogo globlja in temeljnejša ter je ontološkega pomena. Ti in jaz se razlikujeva, ker vsak od naju najprej in predvsem *je*, in po tem *je* vedno on sam. Vsak naprej *je*, da *je*. Samo tako da *je*, *je*; po tem svojem je, ki je samo njegov »lastni« *je*, po tej 'svojosti' in 'lastnosti' tega *je* se od drugega razlikuje in je svoj lastni lik, tako da ne 'liči' na nekaj drugega, ni samo ob-lika neke ideje ali splošnega bistva, pač pa se od drugega raz-likuje, raz-ločuje in je razločen.To pomeni: biti in pustiti biti. Katarza je očiščenje ravno za to in to v to temeljno razliko, razlikovanje in razločnost. Umetnost kot katarza je postavljanje človeka v to razliko in razločnost samo.«[23]

Tu se naznanja izvor umetnosti, ki naj bi bil izvornejši od mimetike in na mimetiki zasnovane filozofske estetike. Ta katarzični izvor je nedvomno povezan z vznikom človeške svobode, ki ga je Nietzsche predstavil v dioniziČnem kriteriju umetnosti.[24] Dioniz je božanstvo katarze. Vendar, ali je napotilo h katarzičnemu izvoru umetnosti, ki naj bi opredelil njen končni obrat v naši sodobnosti, samo po sebi zadostno? Mar s tem, ko skušamo na tej podlagi izvorno in končno preseči tla in obzorje filozofske estetike, ne zaobidemo hermenevtičnega problema porekla umetnosti?

Pirjevčeva izpeljava v pogledu reevolucije biti kot takega katarzičnega povratka[25] k izvoru umetnosti spremlja neka nejasnost glede jasnine biti same. Pirjevec razume katarzo kot izluščenje raz-like pod reevolucionarno lučjo biti same: »*Kathar-*

[23] Ibid., str. 396.

[24] O tej tematiki obširneje spregovori Ivan Urbančič v delu *Zaratustrovo izročilo*, Ljubljana 1993, 1996.

[25] Glede razmerja med revolucijo in katarzo prim. razprave Tineta Hribarja *Dušan Pirjevec in vprašanje o bogu*, v: T.Hribar (ur.), *Pirjevčev zbornik*, Maribor 1982, str. 149–209; Ivana Urbančiča *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*, v: R.Šeligo (ur.), *Dušan Pirjevec*, Nova revija – Interpretacije, Ljubljana, str. 40–97; Deana Komela, *Reevolucija biti na koncu humanizma*, v: *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 149–162. Pirjevčevo misel pa je v okviru tega razmerja celovito obravnaval Martin Brecelj v knjigi *Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec*, Trst 2000.

sis je očiščenje od vsega, kar prikriva bit in se danes imenuje ontološka diferenca. Prav zato, ker smo izhajali iz misli ontološke diference, smo se morali vrniti h *katharsis*. Krog je sklenjen. Ta sklenjeni krog je oris horizonta, ki ga odpira umetniško delo samo, vendar tako, da opis sam ni nikakršno nadomestilo za 'neposredni' stik z delom samim.«[26] Ontološka diferenca je za Pirjevca totalna razkritost biti in v tem smislu radikalna reevolucija, v kateri pride na plano golo bistvo človeka, razločna bolečina posameznikove določenosti. V tem smislu je tudi konec s tisto človeškostjo, ki si še naprej prikriva svojo določenost z razliko.Tudi umetnost nima več kaj prikrivati s svojim dajanjem videza v podajanju lepote: »Živimo v času, ko lahko odpade tisti del umetniških del, ki se imenuje 'das sinnliche Scheinen der Idee'.«[27] Mar naj to razumemo tako, kakor da *lepota kot taka* lahko odpade? Razkrivanje biti iz niča *izniči* tudi lepoto razkrivanja. To pomeni zdaj: *brezumetnost*. Toda *brez*umetnost ni *ne*umetnost. Katarzično prečiščenje, kljub temu da z lepoto ne prikriva ničesar, vendarle razkriva lepoto, ki krije skrivnost biti. Destrukcija torej s tem, da izniči lepoto razkrivanja, ustvari razkrivanje lepote, dajanje videza je predano skrivanju, podajanje se navda s predanostjo.

Konec umetnosti ni isto kot iztek umetnosti, saj terja povratek k izviru, reevolucijo biti. Ta izvir pa skriva dvojno poreklo lepote v podajanu sijaja in predanosti skrivanju. Sama beseda poreklo kaže na skritost izvora. Izvor umetnosti ni isto kot (dvojno) poreklo umetnosti v lepoti, ki se ga tudi Pirjevec večkrat dotika v svojih razpravljanjih in z njim celo povezuje pesniško izkustvo svetega in božjega. To poreklo pesništva in umetnosti prihaja od Muz in njihove matere Mnemozine. Če poreklo umetnosti v primerjavi z njeno dokončno izvorno razkritostjo vlada skrito, potem to pomeni, da tudi reevolucija biti ne more vsega izvorno odkriti in da ji lastno poreklo ostaja skrito. Revolucija biti ni, kolikor obstane pred skrivnostjo biti, zgodovinski izhod iz pogrešanja izvora, marveč zgodovinska brezizhodost v prehodnosti razkrivanja biti v prebivanju človeka. Kolikor govorimo o *razkrivanju* biti v lepoti, je nujno, da biti v potezi njenega razkrivanja ne razumemo le v smislu raznosa raz-like, marveč v smislu prehoda in prenosa skrivanja in razkrivanja v raz-ločenju. Umetnosti torej ne raznese od razkritost

[26] D. Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana 1979, str. 397.
[27] Ibid, str. 397.

biti, tako kot so obetali avantgardistični in neoavantgardistični poskusi. Vznese jo od pre-nosa biti v prebivanje. Ne odpravlja tradicije v imenu zgodovinskega izvora in končnosti, ampak jo pripravlja v brezizhodni zgodovinski odprtosti, blodnjaku prebivanja.

Če katarza po Pirjevcu pomeni očiščenje od vsega, kar danes prikriva bit, se je treba vprašati, kaj je tisto, kar v nekem odlikovanem smislu prikriva bit. – Mar ni razkrivanje biti to, ki samo sebe skriva in krije? Ali ne s tem, ko ontološko diferenco razumemo kot radikalno razčiščevanje in očiščenje, ravno prezremo tisto potezo razkrivanja biti, po kateri to samo »pripada« skrivanju. Mar ni ravno v tem dopuščanje biti? Mar ni tudi človekova končnost neskončna skrivnost za človeka? Mar ne prav zavoljo te skrivnosti re-evolucija biti zahteva vzdržanost od revolucionarne volje, ne pa njenega dovoljevanja? Razlika med razkrivanjem biti iz obzorja niča in odtegovanjem razkrivanja biti v skritost je odločilna in določujoča.[28] Je vsa skrivnost sorodstva med fenomenologijo in umetnostjo. Poreklo umetnosti skriva in krije v sebi narek fenomenologije, kolikor ta misli prehajanje biti v prebivanje človeka in tako ni zgolj ravnodušna opazovalka sveta, marveč jo v lastni pričujočnosti izpolnjujeta spomin in pričakovanje.

Tako se tudi Heidegger v svojem atenskem predavanju iz leta 1967 *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja* vpraša: »Mar delo umetnosti ne mora omolčevati tistega, kar se skriva, kar kot samoskrivajoče se človeku priklicuje strahospoštovanje pred tistim, kar se ne pusti načrtovati in upravljati, ne preračunavati in ne izdelovati? Mar je človeku te zemlje še dano, da zadržujoč se na njej najde svetno prebivališče, tj. stanovanje, ki ga določa glas sebeskrivajoče neskritosti?«[29]

Ali naj torej destrukcijo kot ključni element poetike, teorije in prakse v duhovnosti dvajsetega stoletja, dojamemo ne le v smislu »prehoda skozi vladajoče zakritosti«,[30] ki je revolucionarno boleč za tradicijo humanizma, ampak predvsem v smislu odkritega pri(po)znavanja same »skritosti«, ki kot tradicija sploh še ni spregovorila in nas zato skrito nagovarja kot *skrivnost*?

[28] Dojeti razkrivanje biti v njenem samoskritju zares pomeni »misliti bit brez bivajočega«. Dokler dojemamo bit iz (obzorja) niča, jo še vedno mislimo izhajajoč od bivajočega kot bivajočega.

[29] M. Heidegger, *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*, Phainomena 25–26, Ljubljana 1998, prev. S. Krušič, str. 353. Heidegger tu sam preide od vprašanja po izvoru umetnosti k vprašanju o njenem poreklu.

[30] M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 64.

Da ta hermetični nagovor nosi v sebi bistveni »hermenevtični odnos« se v slovenski poeziji zadnjih desetletij izpričuje na prav poseben način v elegični pripovedi Nika Grafenauerja. V zbirki elegij *Izbrisi* (1989) najdemo pesnitev *Otok,* ki odpira svojevrsten razgovor s Heideggrovo mislijo.[31] Z »otokom« misli pesnik, kot sam opozori v opombi k elegiji, na »bit-v-svetu«, na zgodovinski inter-esse. Ta otok je po besedi te pesmi:

otok, zakalciniran v nič

Z otokom pa pesnik opominja tudi na goličavo Golega otoka, kjer je bilo po drugi svetovni vojni koncentracijsko taborišče, spomenik najgrozovitejšega nasilja revolucije. Svetlost revolucionarnih nebes se je tu razžarela v pekel. Ogenj najsvetlejših idealov revolucije je tu žgal žive ljudi:

Z zlatim navojem sončnega vijaka
v zenit privito morsko ogledalo.
A suhi stenj, težko napit neugasljive žeje po vodnjaku,
v izžganih ustih, in duša,
tako heraldična, pod strašnim poldnevom v poletju,
črna vdova.

Razgaljena in izžgana človeškost se tu prikazuje onkraj humanističnega aktivizma in antihumanistične pasivnosti, brez junaškega lika in žrtvene razobličenosti, pesniku se zapiše beseda Franceta Prešerna iz njegovega nenaslovljenega nemškega soneta:

a nič, z lobotomijami
vsajen v lobanje, se ziblje, duh
med živimi,
»wie fluch-
beladen«.

Prekletost (der Fluch) je ujetost in hkratna obsojenost na beg (die Flucht) iz jetništva. To jetništvo pa je *jestvo* človeškega življenja sploh, ujetega v čas in hkrati bežečega v njem:

[31] Grafenauerjevo poezijo in poetiko sta s filozofskega vidika obravnavala predvsem Tine Hribar, ki je svojo spremno besedo k Grafenauerjevi zbirki *Palimpsesti* iz leta 1984 vključil tudi v širši kontekst razmišljanja o *Sodobni slovenski poeziji,* Ljubljana 1984, in o postmoderni umetnosti v delu *Sveta igra sveta*, Ljubljana 1990, ter Vid Snoj v delu *Zgodnost*, Ljubljana 1993.

s številčnostjo težeč navzdol
leto za letom bolj razgaljeno življenje
koliko večnosti, suho zvrtinčene
v preteklost! Iz zdaj v kasneje
z manj in manj zmerom tesneje
obrasli več.

tako se dovršujeta brez kraja:
Sein und Zeit

a kdo vzdrži sam, brez pričakovanja,
eno in drugo v istem miselnem krogu

Besede misleca so prav tako kot prej Prešernova beseda v tej pesmi nemško izpisane, vseeno pa pesniku govorita drugače, ko pravi: »se dovršujeta brez kraja«. Tu pesniško spregovori reevolucija biti, katere patos bi spel bit s časom. Toda to je le vez pričakovanja. Odkod *ne*pričakovano, brez ničesar, vendar pričakovanje? To pričakovanje, izpisano na ozadju Hölderlinovih himen in Prešernove pesniške vere, steguje roke k bogu, ki ne odgovarja temu zgodovinskemu zadržku in ne spominja na »nikogar«.[32] Sleherno pričakovanje je obup »slehernika«. Resničnost je kot stisnjena v ničnost, resnica je kot pogreznjena v molk. Toda razvezanosti časa odgovarja z druge strani zavezanost biti. Skrajna meja niča in molk razkriva mero *spominjanja na* to, kar mora ostati skrito in v tej skritosti zavezujoče. Ko pravimo »spominjati na« tiči v tem pomen »kakor da«, »prispodobe«, »kvazirealnosti«, »irealnega lika«, hkrati pa je vse to preseženo v bolečini spominjanja kot zavezanosti bivanju, ki izpolnjuje naš inter-esse s pesniškim pričakovanjem. Zato se poezija modernizma v skrajni krizi svoje izpovedi zveže v elegijo. Elegija je pesniška vez biti v prebivanju. Grafenauer to izpove v elegiji *Kopula*. »Kopula« je, kakor uči logika, eden izmed pomenov biti. V elegiji *Kopula* pa je smisel biti ne logično, marveč algetično zbran v razliko kot »nočnolovna bit«, »trnje sobitja«, »odprta rana bivanja«, »belo vdahnjena odsotnost«.

Elegična pripoved razodeva, da se je moderna umetnost znašla v položaju Ariadne, ki v Nietzschejevem upesnjenju toži za

[32] Mišljen je seveda Prešernov epigram *»Kar je, beži; / al' beg ni Bog? / ki vodi vekomaj v ne-bo, / kar je, kar b'lo je in kar bo.«* V elegiji *Otok* so sicer parafrazirani tudi Hölderlinovi verzi: *»Kaj je bog? Nepoznan, vendar / Polno posebnosti je od njega / Obličje neba.«* Prešernov Beg-bog in Hölderlinov Prihodnji bog je po Grafenauerjevi upesnitvi v elegiji *Oko* hkrati tudi Celanov Nihče: *»k tebi, nihče, izkuženi iz sveta«*.

Dionizom: »*Vrni se moj neznani bog. Bolečina moja. Sreča moja poslednja.*« Ta pa ji odvrača: »*Jaz sem tvoj labirint.*« Kako se fenomenologija znajdeva in najde v tej situaciji labirinta?

Pokazali smo problematičnost sorodstva med umetnostjo in fenomenologijo na osnovi brezinteresnosti in brezstališčnosti zrenja na svet. Hkrati pa je prišla na dan tudi vprašljivost zgodovinskega inter-esse, kolikor ta v smislu reevolucije biti trči na brezresničnost, ki intencijo razkrivanja v fenomenologiji in umetnosti privede do ničišča. Se med fenomenologijo in umetnostjo skriva še kaj? Četudi fenomenologi in umetniki sicer radi navajajo drugi druge, danes prav *nič ne kaže* bližine fenomenologije in umetnosti. Vendar je za nas pomembno, da ta odnos še naprej ostaja skrit. Kajti *ostajati skrito* zares pomeni *prebivati*. Beseda *prebivanje* je pomenljivo dvopovedna: v nedovršniku »prebivati« pomeni: »zadrževati se«, »ostajati«, »stanovati«, v dovršniku »prebiti« pa še »prestati«, »pretrpeti«, »zdržati«. Kaj bi tedaj pomenilo sorodstvo fenomenologije in umetnosti iz obvarovanja skritega hermenevtičnega nareka v poreklu umetnosti?

Etos (vez) preskritja.

SAMORAZUMEVANJE SLOVENCEV V PERSPEKTIVI EVROPSKEGA SPORAZUMEVANJA

I.

»Zavest naše moči je v zavesti trdnosti sveta kot trdnosti argumentov, ki ta svet omogočajo. Zato nastane iluzija, da smo 'zunaj'. Varljivost te iluzije je v izkušnji, da se kršimo tudi mi, ko se krši naš svet. Naša krhkost je krhkost našega sveta. Meje učinkovitosti orientiranja kot proizvodnje smisla vsakokratnega dejanja so izvorno v samem izhodišču naše moči: v učinku tehnologije argumentativnosti, da povezujemo različno v eno. To eno, ki ni nikoli enovito, smo zmožni konstituirati le konkretno, torej parcialno.« Jože Pučnik, ki mu posvečam pričujoči zapis, je ta razmislek podal v knjigi *Kultura, družba in tehnologija* iz leta 1988. Za to socialnofilozofsko delo, ki gotovo predstavlja enega najpomembnejših teoretskih prispevkov v procesu slovenske demokratizacije in osamosvojitve, strokovna javnost, kolikor vem, sicer ni pokazala prav velikega ali celo nikakršnega zanimanja. Posebej pomembna se zdi vpeljava koncepcije argumentativne racionalnosti v kontekst kulturnopolitičnega samopremisleka Slovencev. Pučnik je z njeno pomočjo uspel postaviti dokaj nebulozno politično samopredstavo Slovencev kot kulturnega naroda na konkretna tla kulturološkega dojetja politike kot človekove smiselne dejavnosti. Koncept argumentativne racionalnosti nam po eni strani prikliče grško poreklo demokracije in znanosti v *logon didonai*, po drugi strani pa je odprt za naš problematični čas tehnološke produkcije in redukcije smisla. Čeprav se argumentativna racionalnost ponuja kot logični ključ za posredovanje med celoto in deli, občim in posamičnim, istim in različnim, pa v hermenevtičnem pogledu ne odpira vseh vrat razumljivega in razložljivega. Ker gre za izrazito medčloveško relacijo in za človeško dejavnost, ki jo od dobro znane vladavine dela ločuje prepad svobode, je očitno, da tu précej zadenemo na meje pojmovne artikulacije. Posebej v zaključnem delu knjige, kjer Pučnik oriše kulturnopolitično stanje slovenstva v obdobju pred »tranzicijo«, se sproži pomislek, ali ne bi bilo treba koncepcije argumentativne racio-

nalnosti še globlje eksistencialno fundirati. Tak pomislek prihaja iz uvida, da argumentativna racionalnost ni in nikoli ne more biti nevtralna, temveč je vselej ujeta v neko *razpoloženjsko stanje*, ki se lahko ustali, in običajno tudi se, v »javnem mnenju«; argument ga le s težavo doseže, prej je sam zasežen z njim. Vselej je v faktični kulturi nekaj, kar argumentativno racionalnost bremeni ali sprošča in kar učinkuje kot tretja, največkrat neopažena instanca v dialogu. To seveda pomeni, da argumentativna racionalnost ni nikoli popolnoma tehnološko posredljiva, s tem pa se šele kaže kot pravi bivanjski problem. Zato je potreben poseben hermenevtični zasnutek, ki upošteva razpoloženjsko predzasnovanost argumentativne racionalnosti in ki ima za cilj izris konkretne kulturnozgodovinske situacije. Argumentativna racionalnost je, še določneje povedano, problem po-čutno odprte bivanjske sredine, ki jo v tem sestavku imenujem *skrb prebivanja*.

Argumentacija je, kakor je razvidno iz uvodnega citata iz Pučnikove razprave, vselej situacijska, *položajska*. K temu bi dodal: je položajska, ker je pred tem že *razpoloženjska*. Drugače se nikoli ne bi mogli ne najti ne znajti v kakem bivanjskem položaju in posledično tudi ne v argumentativnem položaju. Nahajanje in znajdevanje v situaciji nadalje nikoli ni zgolj in samo individualno, temveč prav zaradi svoje razpoloženjske zasnovanosti vselej tudi *družbeno in kulturno*. Razpoloženje, tudi tisto najbolj globoko individualno, vselej delimo z drugimi oziroma drugi so v razpoloženju vselej sonavzoči. To nam tudi dopušča, da spregovorimo v prvi osebi množine, ne v smislu avtoritete kakega »mi«-jaza, ampak v smislu artikulacije sobivanja z drugimi. Z drugimi, če nič drugega, vselej delimo neko razpoloženje. Prav od razpoloženosti in nerazpoloženosti je odvisna tudi naša pripravljenost za medsebojni razgovor, da ne uporabim potrošne besede »komunikacija«. Kot razpoloženje odpira situacijo nekega sobivanja v pripravljenosti za razgovor, tako jo nerazpoloženje lahko zapre. Pokazalno pri tem je, da je tudi nerazpoloženje neko razpoloženje. To je še najbolj opazno tam, kjer gre za nerazpoloženje časa, duha, kulture, skratka celote bivanja, ko ne vemo več, kje in kako smo, in ko za tak nevzdržni položaj ne najdemo več argumentov. Kako lahko zmanjka argumentov? V čem je njihova pomanjkljivost? Očitno

argumenti niso nekaj, s čimer bi v vsakem trenutku svobodno razpolagali, ampak so, običajno neizrecno, sami zajeti v razpoloženjsko pletivo, v katero je vložen kup strasti, čustev, občutkov, prepričanj, verovanj, predsodkov, skratka vsega tistega, kar krepi in slabi moč argumenta in kar je treba najprej odpraviti, če naj argument opolnomočimo. To pa ni mogoče zgolj z zatekanjem k protiargumentu iracionalnosti, saj vse našteto pripada *celoti človeškega prebivanja*.

Zakaj opozorjam na to? Nikakor ne zgolj zato, da bi načel teoretsko razpravljanje o Pučnikovi knjigi izpred desetih let. Razpravo si ta knjiga vsekakor več kot zasluži. Na vselejšnjo razpoloženjskost argumentativne racionalnosti v prvi vrsti opozarjam zato, ker je bistveno opredelila kulturno in politično obnašanje Slovencev od osamosvojitve naprej. Menim tudi, da v kritični analizi samorazumevanja Slovencev v poosamosvojitvenem obdobju ni mogoče napredovati, če predhodno ne spravimo na dan prevladujočega razpoloženja oz. nerazpoloženja tega časa. Poosamosvojitveno razpoloženje Slovencev namreč ni sproščajoče, temveč izarazito *obremenjujoče,* in *ta obremenjenost* je vsak dan *hujša*. Slovenci se kot Slovenci počutimo slabo. Zapiramo se pred samimi seboj in pred drugimi. Smo breme samim sebi. Imamo mlado državo, a kot narod se počutimo ostarele. Nočemo se spominjati svoje preteklosti, ničesar nočemo pričakovati od prihodnosti, nočemo pogledati v sedanjost. Zato vedno bolj slabi tudi pripravljenost za medsebojni pogovor in zato se razrašča pogovorna nestrpnost.

Slovenci smo se po osamosvojitvi in pravzaprav že med njo zatopili v stanje nekakšne vsesplošne *zaskrbljenosti*, ki je postala *prevladujoči bivanjski odraz in izraz* in ki zavira vsako *bivanjsko sproščenost*, s tem pa tudi vsako *dejavnost* in še v prav posebnem pogledu *dejavnost politike*. Zdi se, da je ta zatopljenost ali kar potopljenost v blatno vodo zaskrbljenosti že tako globoka, da nam sploh ni več mogoče splavati na površino bivanja iz prostosti. Pravzaprav je tako, da si nihče ne upa stopiti pred druge, ne da bi kazal zaskrbljen obraz. Mislili bi, da se norčuje iz Slovencev. Tu nič ne pomaga ugotavljati, da je razlogov za zaskrbljenost na pretek in da je zato upravičeno tudi kazati zaskrbljenost – opraviti imamo z zaskrbljenostjo ne glede

na razloge, tako rekoč mimo argumentativne racionalnosti. Zaskrbljenost kot prevladujoče razpoloženje slovenstva v celoti opredeljuje nastali položaj in zato ne trpi vprašanj. Zaskrbljenost je edino in vse, kar *je med* Slovenci. Je torej tisto, kar določa bivanjsko vmesnost, interesse slovenstva. Ni torej problem, da bi Slovenci (kot subjekti) bili brez središča, temveč da (bivanjsko) nismo odprti kot sredina. Prav zato je že skrajni čas, da Slovenci same sebe izprašamo glede te samozaskrbljenosti in da *med* nami zaživi še kaj drugega, bivanjsko bolj sproščajočega. Četudi Slovenci zdaj »imamo« samostojno državo, vseeno nimamo sproščene drže do nje, temveč nas nekako utesnjuje in se nam upira; državo občutimo in prepoznavamo kot neke vrste ideološki potvorek na smetišču zgodovine, ki je sama tako ali tako izginila v »prostem pretoku blaga ljudi in idej«. Kjub temu občutku o odvratnosti lastne države pa vztrajno tarnamo, kaj bo z nami. Seveda se je tu na mestu vprašati, koga sploh mislimo z »nami«? Gre za povprečno slovensko samorazumevanje, ki vsako možnost sporazumevanja vnaprej spremeni v nesporazum.

Zaskrbljenost za to, kaj bo z nami, je bila prisotna že v samem procesu osamovajanja, izrazila se je v groteskni bojazni, da bomo zunaj Jugoslavije »vsi jedli travo«. In lahko stavim, da se je polovica Slovencev videla, kako se pase kje pod Triglavom in srčno upa, da bo trave, hvala bogu, dovolj. V tistih časih je še vedno deloval vzor dobrega očeta Tita, ki je tako kot nihče drug znal poskrbeti za vse. Z oddaljevanjem od Jugoslavije, ki ga je na srečo pospešil strah pred »tujo vojsko«, zasejan še v časih turških vpadov, se zaskrbljenost med Slovenci ni zmanjšala, temveč jo je hkratno približevanje Evropi – ta véliki politični imaginarij poosamosvojitvenega obdobja – samo še stopnjevalo. Ne le da je strah pred tujci »od spodaj« zamenjala bojazen pred tujci »od zgoraj«; ta strah bi bil glede na pritlehnost oddaljevanja in približevanja še razumljiv. Razpasla se je velika zaskrbljenost, da se pred Evropo ne bi primerno obnašali. Bojazen glede tega, »kako bom pred Evropo zgledal«, »kako me bo drugi iz Evrope gledal«, je postala kar nekakšno spekulativno jedro slovenskega zunanjepolitičnega programa. Na notranjepolitičnem področju pa se v skladu s to slabo vestjo pred drugimi vse bolj krepi prepričanje o sprije-

nosti politikov in sum v demokracijo sploh, znan še iz časa tik pred zasukom v demokracijo. Zaskrbljenost zaradi večstrankarskega sistema je bila takrat vroča tema in padala so gesla »demokracija da – kaos ne« in podobno. Zdi se, da je »strah pred demokracijo« po uvedbi večstrankarskega sistema postopoma začel uspevati, saj je danes večina Slovencev prepričanih, da stranke škodijo nacionalnim interesom. Toda kdo bo definiral te nacionalne interese, če ne stranke s svojimi konkurenčnimi programi? Skupaj z odporom do države se pojavlja pardoksalno, vendar temu odporu povsem ustrezno večinsko mnenje, da država lahko skrbi za svoje interese ne glede na demokratično voljo in zunaj demokratičnih institucij (kot da se ni to v našem stoletju že uresničilo!). Parlament velja za združbo brezdelnežev in goljufov in za glavnega krivca, da zadeve ne tečejo tako, kot bi morale. Posebej v že kar vsiljivih televizijskih in radijskih anketah nihče ne pozabi izraziti svoje zaskrbljenosti nad grozodejstvi poslancev. Ti seveda prispevajo lastni delež k tej predstavi o samih sebi s tem, da se pogosto obnašajo kot božji in ne kot ljudski odposlanci. Sploh pa je nekakšna angelska privzdignjenost postala že kar modni trend med slovenskimi politiki. Morebitni ponižujoči vtis o sebi skušajo popraviti z izrazi zaskrbljenosti v stilu »kaj bi bilo če me ne bi bilo«, takoj ko jim kak medij milostno da priložnost za to. Tu nam seveda nikakor ne gre za to, da bi branili strankarsko politikanstvo, ki živi od podrejanja in prirejanja normalnega življenja družbe in njenih inštitucij; gre preprosto za to, da se kot alternativa večstrankarstva, historično izpričano, ne ponuja brezstranskarstvo, temveč strahovlada partije, ki potem res poskrbi za vse in smo lahko brez skrbi. In Slovenci smo dovolj časa pridno skrbeli zgolj zato, da bi ena stranka skrbela za vse nas; zdi se, da je to eden ključnih razlogov zaskrbljenosti nad demokracijo, ki pa je zgolj ena od razsežnosti splošne medbivanjske zaskrbljenosti Slovencev.

Zaskrbljenost je na Slovenskem postal splošen komunikacijski obrazec, ki nam ga, surovega ali zavitega, dan za dnem servirajo iz medijskih laboratorijev. Zaskrbljenost lahko začutimo že v glasu napovedovalcev, komentatorjev in novinarjev, tudi če si izrecno ne prizadevajo povedati česa, kar vzbuja skrb, kar pa je, resnici na ljubo, redko. In kogar povabijo pred kame-

re, ta si mora obvezno nadeti masko zaskrbljenosti, saj drugače sploh ni verodostojen. Tako smo priča temu, da celo kak gospodarski kriminalec po televiziji brez najmanjšega zadržka izpoveduje svojo zaskrbljenost nad stanjem v gospodarstvu. In verjetno bi ankete pokazale, da mu Slovenci tudi verjamejo. Konec koncev so povsod sami lopovi. Kako zlahka se nas je prijela ta miselnost, da je vse ena sama velika lopovščina! In ta metafizika lopovščine vsepovsod nas Slovence edino še pomirja in zabava. Saj zabave tudi ne sme biti preveč. Ta sproža med Slovenci obilo zaskrbljenosti, saj bi lahko škodila splošni kulturi. Kultura v svojem splošnem in posebnem oziru ne sme biti nič zabavnega, kajti biti kulturen pomeni za Slovenca biti zaskrbljen. In posebno kulturen je ta, ki je zaskrbljen že zato, ker nihče noče biti zaskrbljen. Če znancu, ki ga po naključju srečaš na cesti, ne utegneš povedati ničesar zaskrbljivega, tvegaš, da se mu boš zdel neprijazen. In če bi zaskrbljenost prodajali, bi bile pred trgovinami gotovo dolge vrste. A zato se z njo vztrajno polnita naša vest in zavest. Sodeč po tem, kaj vedo o svojih vrednotah v različnih anketah povedati mladi Slovenci, je vcepljanje zaskrbljenosti tudi eden poglavitnih nezapisanih (ali celo zapisanih!) smotrov vzgoje in izobraževanja. Tudi univerzitetni študij opredeljuje bolj zaskrbljenost za znanje kot pa želja po vedenju. In če pomislimo še na visoko kulturo, ta sploh životari ob nenehni zaskrbljenosti za vrednote, namesto da bi jih preustvarjala. Čeprav sfera kulture izredno zaskrbljeno gleda na sfero politike, je uspela svoj vzorec vrednotenja prenesti nanjo – kulturnopolitična kritika namreč neprestano opleta z levimi in desnimi vrednotami, čeprav je povsem očitno, da ni ne enih ne drugih. Še posebej pa je očitno, da zaradi samozadovoljne zaskrbljenosti za vrednote sploh pogrešamo pripravljenost za ustvarjanje novih političnih vrednot. Kdo si drzne kaj takega sploh predlagati! Bivanjska zaskrbljenost, nad katero si pravzaprav nihče več ne upa zgražati, ne da bi se kot Slovenec počutil ogroženega, je dejansko *ogrožajoča*. V kakšnem smislu?

Ogrožajoča je na ta način, da jemlje voljo do bivanja in osmišljanja bivanja ter sili v brezvoljno pokornost vsiljenemu stanju. Še bolj ogrožajoča pa je zato, ker ta vsesplošna zaskrbljenost globoko v sebi skriva neznansko *brezbrižnost* do vsega tistega, kar nas kot Slovence bistveno zadeva. Kajti ko vstopi v igro

tisto bistveno, ravno ta blebetava zakrbljenost takoj zažene preplah in nas požene v beg pred samimi seboj. *Zaskrbljenost je zgolj maska, njen pravi obraz je brezbrižnost.* Kako drugače pojasniti, da smo najbolj brezbrižni ravno do tistega, kar nas na videz najbolj skrbi? Recimo, vseskozi se govoriči o politiki, toda do političnega smo že kar sovražno brezbrižni, posledica tega pa je, da morajo tudi politične stranke, če naj bodo uspešne, propagirati ne svoje politike, ampak apolitičnost. Apolitičnost je, kakor se zdi, edino poroštvo političnega uspeha. Čeprav se to zdi še tako ljubko, pa ima hude posledice za tisto, kar hočemo narediti iz sebe, saj se to hotenje lahko izrazi samo v političnem programu oz. odločenosti ljudi zanj. Pri Slovencih pa ne moremo govoriti o kaki odločnosti, temveč le o agitiranju za in proti. Zato apolitičnost, ki se je tako radi gremo, ni čista, ampak izdaja samo sebe v zoprnem drobnem politikantstvu. To se posebej razživi v časopisju, ki nas oskrbuje z dovolj nezahtevnim branjem s pridihom maločloveške morale. Naša popularna tevehiša pa si celo privošči – morda zaradi dvigovanja gledanosti – da malo pobenti čez politiko kar med vremensko napovedjo. Apolitičnost ni nobeno pristnejše življenjsko zadržanje, ampak samo kazalka naše eksistencialne brezbrižnosti: odrešujemo se bremena, da smo zase dolžni nekaj storiti, če naj bomo to, kar bi hoteli biti.

Vendar, ali pravzaprav sploh hočemo kaj narediti iz sebe, nas v resnici sploh zanima, kdo smo? Ali ne skušamo tega, kdo smo, ob vsaki priložnosti, ki se ponudi, čimprej pozabiti? Ali nismo pripravljeni te pozabe sebe samih takoj zapisati pozabi? Kaj to vztrajno izrivanje spomina pomeni drugega kot brezbrižnost? Če hočemo priti do dna tej brezbrižnosti do nas samih, tedaj ni dovolj, da opisano stanje zaskrbljenosti dojamemo zgolj na kulturni ali socialni ravni, temveč je potrebna njegova *eksistencialna artikulacija*, torej soočenje s tistim, kar razumemo kot »lastno identiteto« v smislu samolastne narodne eksistence.

Kjer se srečujemo s samimi seboj, kjer se oblikuje tisto, kar dovolj ohlapno razumemo kot narodovo identiteto v substancialnem in subjektivnem smislu, kažemo sicer veliko stopnjo zaskrbljenosti in vendar največjo brezbrižnost. Že to, da se vedno znova zatekamo k substančnemu dojemanju lastne iden-

titete, kaže na našo potopljenost v bivanjsko zaskrbljenost, in sicer zaradi možne izgube lastne stvari. Toda ta je bila že davno »izgubljena« in je zato stvar mita in pripovedk. Precej bojazljivejše je prizadevanje, da bi narodovo identiteto zastavili subjektivistično. Ker je subjektu po vseh svetovnonazorskih merilih potekel čas, to še dodatno podpihuje našo brezbrižnost do lastne identitete. Pri oblikovanju lastne identitete se, če je le mogoče, zatekamo k dani substanci in bežimo od zadanega subjekta. Naša identiteta je v osnovi razcepljena. Trenutno se to lepo vidi pri našem vključevanju v Evropo: subjektivno hočemo noter, substančno pa bi raje ostali zunaj nje. Naša identiteta je vase stiskajoča se in omahljiva identiteta, samo sebe občuti kot stisko, in vse razlike, bodisi tiste, ki prihajajo vanjo od drugod bodisi tiste, ki izhajajo iz nje same, dojema kot ogrožajoče za svoj lastni lik.

Seveda je vprašanje, ali smo nujno prisiljeni izbirati med substancialno in subjektivno utemeljitvijo lastne identitete, ki pospešujeta stisko identitete. Mar filozofska misel ni taka, da že dolgo prepoznava krizo pojmov substance in subjekta, prvo že od začetka novega veka, drugo pa od prejšnjega stoletja? Kako da kjub temu ne posežemo po drugačnem dojetju identitete? Ali je prizadevanje za pojem identitete samo po sebi odvečno? Toda sprejeti nemožnost identitete bi samo pomenilo, odvreči s sebe skrb za bitno možnost samega sebe.

Ko govorimo o posameznikovi ali narodovi identiteti, »identiteta« očitno ne pomeni gole istosti ali istovetnosti, temveč neko samobitnost, se pravi bit, ki se je zmožna sama iz sebe bitno ustvarjati. Bivanjska identiteta je torej bistveno neka bitna zmožnost za možnosti biti ki jo *lahko, ne pa tudi nujno,* dojemamo bodisi substancialno bodisi subjektivno. To, kar je nujno, je skrb za identiteto kot bistvo biti, ki sem jo naznačil kot *skrb prebivanja.*

Če je z identiteto prvobitno mišljeno bistvo biti, če samolastne narodne eksistence ni mogoče vnaprej obravnavati kot nekaj substančno danega ali subjektivno zadanega, temveč predvsem kot bit prebivanja samega v ustvarjalnem in stvaritvenem smislu skrbi, potem lahko ugotovimo, da se samo tam, kjer je prisotna skrb prebivanja, ustvarja neka identiteta. Kolikor je

skrb prebivanja blokirana v zaskrbljenosti, tudi ni možnosti za ustvarjanje identitete, torej možnosti, da bi iz bitne prostosti scela postajali to, kar smo. Ta možnost se uresničuje samo tam, kjer se *prebivanje izpolnjuje v sproščeni skrbi za celoto in kot celota biti.*

Vidik celote biti je bistveni dosežek skrbi prebivanja, medtem ko nesproščena zatopljenost v zaskrbljenosti drobi in razpršuje bivanje v nepreglednost, vse do panične histerije. Taka drobitev in razpršitev se nam sicer morda zdi modna in daje občutek, da se dogaja postmoderna tranzicija v življenjskem stilu. Ko bi le vedeli, kaj narekuje in zapoveduje tak življenski stil!

Tu se naznanjata kriza in konec subjekta, tj. kritičnost predstave, da je zavednje lastnega jaza, identiteta jaz = jaz, tisti žarek pogleda, ki v življenje vnaša preglednost. Tudi če sprejmemo tak kritični konec subjekta, nam to ne daje prostih rok, da pristanemo na nepreglednost bivanja in da smo za povrh še malo zaskrbljeni – zdaj glede politikov, zdaj glede slabe letine, zdaj glede zalivske krize, zdaj glede usode vesolja. Prej nasprotno. Kritični konec subjekta namreč pomeni krizno dovršitev subjekta v subjektivtiteti. Ta dovršitev ustvarja povsem nove tehnoznastvene pogoje možnosti »identitete« kot informacije – infoidentitete. Z njo ne izginja le razlika med subjektom in objektom, temveč tudi razlika med naravo in (človeško) zgodovino. S tem pa se skrajno zaostri pojmovanje človeške identitete in kriterijev človeškega delovanja. Zato ni čudno, da se danes pod pokroviteljstvom najpomembnejših svetovnih državnikov ustanavljajo različne bioetične komisije, zaenkrat na žalost še brez pravega obeta, da bi planetarni tehnoznanstveni napredek uskladili tudi z napredkom humanosti. Skratka, v kritični krizi subjekta se danes soočamo z nihilistično pozabo temeljev, ki se od začetka novega veka samo še stopnjuje in je postala obvezna smer modernega človeka. Ta se, po Nietzschejevih besedah, »kotali iz središča v X«. Tega nihilizma ne smemo dojeti abstraktno, saj prevzema povsem konkretne individualne, družbene, kulturne in tudi narodne oblike.

Krizo lastne identitete Slovenci običajno povezujemo z izgubo in pozabo substance (narodnega mita) ali pa s krizo vzpo-

stavitve sebe kot subjekta, tj. naroda kot nacije. Toda pravi problem je za nas vendar narodovo bivanje v krizni dovršitvi moderne subjektivitete. Če pričetek te krizne dovršitve zaznamuje nihilizem kot popolna pozaba temeljev, potem smo Slovenci v dvojnem nihilizmu: ko vzpostavljamo sebe kot subjekt in ko postavljamo sebe v krizo subjekta. Naša daljna in bližnja zgodovina, predvsem pa način njenega subjektivističnega utemeljevanja, kažeta, da Slovenci padamo v vrednostni nihilizem, v pozabo temeljev, z občutkom manj-vrednosti in da zato slovenski nihilizem ni samo ubijalski, temveč tudi izrazito samoubijalski.

V tej zapadlosti dvojnemu nihilizmu vidim tudi enega od pogojev možnosti za bivanjsko nesproščenost in zatopljenost v zaskrbljenost, ki jo spremljata bivanjska nepreglednost in občutje postopnega propadanja. To dela zakrbljenost blebetavo, da govori o čemer koli s komer koli, a o ničemer in z nikomer prav zares. Zaskrbljenost, ki se zadovolji z nepreglednostjo bivanja, pa ni zgolj blebetava, temveč predvsem neodgovorna, ker se zgublja v nebistvenem in si izmišlja pomembnosti, ni pa sposobna zavzeti stališča do njih. Ker je neodgovorna, tudi nima lastne artikulacije, temveč podlega avtoriteti artikulacije od drugod. Zaradi tega ni sposobna artikulirati kriterijev ravnanja in obnašanja, tam pa, kjer te kriterije že ima na voljo, nima moči, da bi delovala v skladu z njimi. Prav v zvezi s tem je treba omeniti naše dobro poznane težave s pravno državo, ki nimajo svoje osnove zgolj v petinštiridesetletni ideološki uzurpaciji prava. Temelj te nepravnosti je treba iskati v bivanjski nepripravljenosti, da se ravnaš po načelih in vodilih, ki si jih sam prosto zadaš, da bi smotrno urejal svoje življenjskosvetne situacije. To pravzaprav in concreto pomeni biti subjekt.

Omenjeno nepripravljenost pa spremlja še to, da si izmišljamo načela in vodila, ki jih ni mogoče aplicirati na konkretno okolje. Kot subjekti ne premoremo kritične razsodnosti. In naposled: tam, kjer se ta načela in vodila uveljavijo, pogrešamo predvidevnost, zato so pogosto bodisi kratkovidna bodisi daljnovidna. Kot subjekti smo sami sebi nepregledni in nepredvidevni. S prilagajanjem naše zakonodaje evropski postaja položaj ne samo še bolj kritičen, temveč celo skrajno kritičen. Pri tem prilagajanju namreč ne gre zgolj za formalne pravne nor-

me, temveč tudi za vsebinske vrednote, ki jih ne moremo postavljati zgolj na splošni panevropski ravni, ker so vrednote našega lastnega narodnega bivanja, da ne rečem – naše samolastnosti. Glede teh vrednot pa nismo le negotovi, temveč tako zaskrbljeno negotovi, da nas ta negotovost že blokira v vrednostnem samoobčutju. Razvili smo prav poseben kompleks manjvrednosti: zdi se nam nevredno prevzemati odgovornost zase in do drugih. Ta vrednostni nihilizem je ponovno dvojne, intra- in intersubjektivne narave, širi se tako v odnosih med nami kakor tudi v našem razmerju do drugih. Od tega, ali bomo sposobni prevladati in obvladati to stanje vrednostnega nihilizma, je odvisen *položaj* našega narodnega bivanja v perspektivi evropskega sobivanja. Z osamosvojitvijo smo dobili možnost, da o tem položaju sami odločamo, a bivanjska odločnost s tem ni zagotovoljena, prav narobe, padanje v zaskrbljenost, ki v svoji globini skriva strahotno brezbrižnost, jo je bistveno oslabilo. Še enkrat poudarjam, da se problem javlja tako na *intra* kot na *inter* nacionalni ravni, zajema torej tako vmesje *med nami* kakor tudi vmesje *med drugimi*.

Zdaj je osnovno vprašanje, ali smo se s tem stanjem sposobni soočiti na bivanjski oziroma na medbivanjski ravni. Stanje zaskrbljenosti je nerazpoloženost, ki zapira *vmesje medbivanja* Slovencev, torej to, kar bi lahko označili z besedo »slovenstvo«. Te nerazpoloženosti zakrbljenosti, ki vodi v inercijo bivanja, se ni mogoče rešiti s tem, da se rešimo skrbi za bivanje, kajti *za*skrbljenost ravno blokira in vleče nazaj skrb. V zaskrbljenosti zaostajamo za skrbjo prebivanja, namesto da bi si v njej sami sebi šli naprej. To pomeni, iz zatopljenosti v stanje zaskrbljenosti se lahko izvlečemo edino tako, da *si izrecno zadamo skrb prebivanja*. Šele s tako deblokado skrbi prebivanja, ki bo razprla naš bivanjski položaj, je zaskrbljenost zaradi našega narodnega položaja mogoče preseči ne zgolj na ravni argumenta in pojma, temveč tudi v ravnini razpoloženja, torej na ravni polnega bivanjskega razumevanja. V smislu tega bivanjskega razumevanja se je treba odpreti nagovoru tistega, kar spregovarja iz rekla *skrb prebivanja*. Skoraj odveč je poudariti, da te skrbi ni mogoče kakor koli predpisovati, lahko jo le prosto navržemo in s tem prebudimo razpoloženje bivanjske sproščenosti, ki bo izvrgla trenutek našega zgodovinskega položaja.

V nadaljevanju bi tako rad navrgel nekatere filozofske osnove pojma *skrbi prebivanja*, pri čemer moram znova poudariti, da ne izhajam iz vprašanja o položaju Slovencev kot subjekta, temveč iz vprašanja o kritičnem razpoloženju Slovencev v krizi modernega subjekta.

Slovenci smo svojo narodnozgodovinsko identiteto oblikovali v obdobjih nastanka (humanizem, protestantizem), razvoja (razsvetljenstvo, romantika) in krize novoveškega subjekta, krize, ki je zaznavna nekako od druge polovice prejšnega stoletja, posebej pa se je razmahnila v tem stoletju. Skoraj ni moderne filozofske usmeritve, ki ne bi tako ali drugače zagovarjala razcepa subjekta in njegovega konca. Vse pa kažejo nekakšno zadrego glede tistega, kar naj bi sledilo subjektu in ga primerno nadomestilo. Če problema nočemo na hitro odpraviti po načelu »po subjektu subjekt«, potem moramo priznati, da je ravno odprava subjekta pripravila *vprašanje o človeku*. Vendar ne zadostuje, da zgolj načelno ločimo med človekom kot subjektom in človekom kot človekom, saj ostane, če ne drugega, odprto vmesno območje, ki ga tu nakazuje besedica »kot« in ki lahko prav tam, kjer je v igri človek kot človek, odpre prepad nečloveškosti. Subjekt pa je nekaj močno človeškega, celo vse preveč človeškega. Zato bi bilo ustrezneje reči: ko izostane in ker izostane določilo subjekta, ostane človek kot tak odprto vprašanje – za Nietzscheja, Heideggra, Sartra, vso sodobno filozofsko antropologijo na čelu z Schelerjem, Plessnerjem, Gehlenom in nenazadnje Foucaultom, da drugih filozofov in filozofskih usmeritev tu sploh ne omenjam.

Odprto vprašanje bistva človeka neposredno *narekuje bitno skrb* za človeka in za vse tisto, s čimer človek kot človek prihaja v stik: sočloveka, stvari, naravo, boga. Človek se v goloti svoje odprte biti, v svoji zgoljčloveškosti, izkazuje kot *skrb prebivanja*. Prav iz odprte perspektive skrbi prebivanja se pokaže, da kriza in konec subjekta pomenita dovršitev subjekta v smislu brezpogojnega razmaha subjektivitete; poglavitna nevarnost konca subjekta je v brezkončni vladavini subjektivitete, ki tisto človeško pravzaprav potrebuje zgolj še kot informacijski material.

Po drugi strani moramo ugotoviti, da se s krizo dojemanja človeka kot subjekta zaradi *zgroženosti* nad konsekvencami vseogrožajočega razmaha subjektivitete ravno odpre možnost za zasnutek skrbi prebivanja, ki ponuja globlji vpogled v pojmovanje človeka kot subjekta. »Skrb« je kot filozofski koncept sicer vpeljal Martin Heidegger v najpomembnejšem filozofskem delu tega stoletja, *Biti in času*. S tem ko je skrb opredelil kot bit človeške tubitnosti, je uspel povezati vidika intencionalnosti zavesti in transcendence sveta ter tako eksistencialno nadgraditi Husserlovo utemeljitev subjektivnosti človeka. Svoj eksistencialno ontološki koncept skrbi je Heidegger pri tem lahko oprl na filozofsko, literarno in religiozno tradicijo oz. evropsko kulturo sploh. »Skrb« je namreč vpisana že v samo besedo »cultura«, ki se je razvila iz latinskega glagola colere: obdelovati, gojiti, negovati, prebivati, skrbeti, spoštovati častiti; s Cicerom pa je prevzela pomen duhovne izobraženosti (philosophia est cultura animi). Ko govorim o *skrbi prebivanja*, termin skrb uporabljam v širšem kulturnofilozofskem pomenu kot ga ima eksistencial skrbi pri Heideggru, pri tem pa ohranja isto ontološko relevanco – skrb je vselej skrb prebivanja in v tem smislu porajajoča (se) kultura. V tem pogledu je Edmund Husserl na začetku dvajsetih let tega stoletja v sestavku za japonsko kulturno revijo Kaizo spregovoril o duhovni potrebi po stalno porajajoči in prerojevajoči se skrbi za celovitost življenja, ne da bi pri tem do konca uvidel, kako je ravno pogrešanje vidika celote temeljna značilnost našega razmerja do biti.

Tam, kjer vlada skrb, je po naši vsakdanji izkušnji tudi neka pomanjkljivost, ki vzbuja skrb. V primeru skrbi prebivanja ima ta »pomanjkljivost« ontološko in ne zgolj ontično razsežje, ker zadeva *razmerje človeškega prebivanja do celote in v celoti bivanja*. Človeško prebivanje je pripuščeno v celoto bivanja, ne da bi bilo ta celota sama. In zaradi tega ga prevzema skrb za celoto. *Meleta to pan*, »skrbi za celoto«, se glasi izrek modrega Grka Periandra. Stari Grki so prepoznali – in v tem je pravzaprav njihova veličina – da je bistvo človekove biti v skrbi izpolnitve biti. Ta skrb izpolnitve biti se z novim vekom sama v sebi ego-centrično preokrene – skrb postane metoda, vidik celote pa postane sistem. S t. i. krizo subjekta, oz. centrične funkcije jaza, pride na dan *eks-centričnost človeškega prebivanja,*

zavoljo katere je to v skrbi za celoto biti. Ekscentričnosti tu ne smemo razumeti zgolj kot razsrediščenost subjekta, saj ji pripada neka sredina, ki še ni skrepenela v središče. Če se prebivanje pri Grkih osredinja v izpolnitvi celote biti, potem se prebivanje v končni dovršitvi egocentičnega subjektivizma *izsredinja v iz-mikanju celote biti.* To, da celota biti vlada kot izmaknjena, da zato *pogrešamo razmerje do celote biti,* je temeljno razpoloženje današnje človeškosti in poglavitna skrb njenega prebivanja.

Posledica te izmaknjenosti, ki vzbuja občutek ogroženosti in zgroženosti, je, da vse tisto, kar tradicionalno opredeljuje človeškost človeka, se pravi celotni humanizem, visi v praznini. A prav iz te izpraznjenosti – nihilizima – se prebuja izrecna zahteva po skrbi prebivanja. Zato se poleg grozljivih negativnih posledic stanja izmikanja biti, ki so, recimo, opazne v pojavih političnih totalitarizmov in v tistem, kar grobo označujemo kot uničevanje narave v imenu tehnoznastvenega napredka, nakazujejo tudi slutnje pozitivnega razmerja v celoti biti, ker se vse bolj prebuja zavest, da tako enostavno ne gre več naprej. To pozitivno se ne kaže toliko v t. i. naprednih idejah, temveč mnogo bolj v »ostajanju in vztrajanju pri istem«, npr. v težnji po ohranjanju kulturnih tradicij, v prizadevanju po varovanju zraka, vode in zemlje kot življenjskih elementov, v spoštljivosti do obeležij božjega itn.

Kako pravzaprav osmisliti to, da pogrešanje celote biti danes narekuje skrb prebivanja? Ugotovitev implicira zgodovinsko stališče. Ker ni enotnega vidika celote, s stališča zgodovine tudi ni celovitega razvoja, ki bi pred seboj videl lastni smoter. Toda to ne pomeni, da je zgodovinskost postala nesmiselna že sama po sebi. Brez smisla je ostala zgodovina kot objekt subjektove polaščevalne identifikacije. V tem smislu lahko govorimo o izgubi zgodovinske identitete. Toda kakšen smisel ima nastala zgodovinska neidentiteta? V čem je tujesmiselnost nastalega bitnega razpora? Bitnozgodivinsko bistvo razpora ni v tem, da je v lastno vdrla neka tujost, temveč da se lastno podaja k tujemu v skrbi za samolastnost. Ne gre torej toliko za stanjskost razpora kot za gibanje v razprtosti. Bivati zgodovinsko samolastno pomeni podajati se na tuje, sledeč izmiku razmerja

v celoti biti. Zgodovinskost se je v pripoznanju pogrešanja razmerja v celoti biti sama v sebi spremenila v skrb prebivanja, v kateri se samolastno oblikuje tako, da lastnemu sledimo na poti k tujemu. V tem pogledu so naravnost preroške besede pesnika, ki je zgodaj zaslutil domovinski obrat k skrbi prebivanja, Friedricha Hölderlina. Ta v znamenitem pismu prijatelju Böhlendorfu leta 1801 zapiše: »A lastnega se moramo prav tako dobro naučiti kot tujega.« Ni tuje to, kar je treba prisvojiti v enaki meri, kot je prisvojeno lastno, marveč je lastno to, kar se mora napotiti k tujemu, da bi postalo samolastno. V srcu naše zgodovinske identitete se zato selimo na drug kraj. Smo torej bitnozgodovinski selivci. V tem pogledu se tudi dogaja nova panevropska selitev narodov.

V istem pismu Hölderlin tudi pripomni: »Ničesar se ne naučimo teže kakor prosto rabiti nacionalno.« Najtežja je prosta raba nacionalnega. Najtežje se je osvoboditi od samih sebe po sebi samih za same sebe. Kar Hölderlin tu izreka za Nemce, v nič manjši meri velja tudi za Slovence in za vsak evropski narod. Gre namreč za zgodovinsko tujesmiselnost evropskosti: Evropa je Evropa prav po prosti rabi nacionalnega, tudi iz tega ozira je beg pred Evropo zaradi ohranitve narodne substance ne le navadna iluzija, temveč tista samomorilska iluzija, ki izhaja iz prej omenjenega dvojnega nihilizma slovenstva. A prav nič manj ni samomorilsko bežanje pred nami samimi v Evropo, kamor po zgodovinsko izpričani prosti rabi nacionalnega edino spadamo. Evropskost v smislu proste rabe nacionalnega je položena v srce našega narodnega razumevanja. Prešernova Zdravljica poje: »Žive naj vsi narodi, ki hrepene dočakat dan ...«

Nacional-socialistično sprevrženje in komunistično internacionalistično ovrženje pojma naroda, ki sta tako zelo določilo usodo Evrope v tem stoletju, nas ne smeta navesti k odklanjanju eksistencialnega vidika narodnega sploh, pač pa moramo zaradi teh dveh totalitarističnih pojavov pripoznati, da je narodno kot elementarno določilo evropskosti vrženo v vrtinec nihilizma, tj. v pogrešanje razmerja v celoti biti. To pa pomeni, da se nam mora bistvo narodnega šele razkriti iz skrbi prebivanja, ki potrebuje samolastno prerojenje lastno-rodnega iz izkušnje tujerodnega. Drugače smo obsojeni na brezmejno cirkulacijo v in-

foidentiteti, ki ji nič ni tuje in hkrati vse. Nevarnost totalne infoidentitete za obstoj(nost) narodnega je na prvi pogled očitna, toda v svojem bistvu je še prikrita in tuja, ravno zato pa lahko omračuje in odtujuje.

Ali so evropski narodi še zmožni preporoda, je odvisno od tega, ali je Evropa po soočenju z nihilistično pozabo temeljev sposobna vzeti nase prevrednotenje vseh vrednot, da bi se sploh konstituirala kot samolastna celota. Prevrednotenje vseh vrednot pomeni prestop humanistične tradicije, kot tako pa je skrajno nevarno, saj vključuje tveganje, da na lepem ostanemo sploh brez vsake tradicije. Toda ta prestop mora od nekod izhajati in kot tak vključuje sestop v tradicijo. Tradicijo prestopamo tako, da sestopamo v njene temelje, to pa nam odpira pristop do tega, kar je zdaj, do naše lastne situacije. Prevrednotenje vrednot, ta prilastitev lastnega, ki jo bistveno izpolnjuje prosta raba nacionalnega, se odvija v okvirih tega zgodovinskega prestopa, sestopa in pristopa. Ta zgodovinskost je učinek skrbi prebivanja, ki odpira svoj bivanjski prostor in čas: prihaja iz prihodnjega, se vrača v nekdanje in obstane v trenutnosti. Učinek tega gibanja zgodovinskosti je oblikovanje smisla, tj. dojemanje življenja v celoti in iz nje. Smisel in osmišljanje se zato neposredno izkazujeta v zmožnosti ocenjevanja in cenjenja. Kolikor se kot posamezniki ali skupnost odpovemo osmišljanju kot razpiranju življenjske celote, naše življenje prične razpadati in naposled tudi propade. Znak takega propadanja je izguba občutka zgodovinske identitete, ki je hkrati izguba dojemljivosti smisla.

Razpiranje smisla lahko spremlja tudi postavljanje vrednot, kar odpira različne življenjske smotre. S prevrednotenjem vseh vrednot pa življenje samo prejme smisel ne glede na lastno smotrnost ali nesmotrnost. Smisel prevrednotenja je v tem, da je življenje tudi brez vrednot vredno življenja. To pomeni, da je manko človeka v pogledu celote bivanja dejansko presežek – da je življenje vedno več kot se nam kaže vredno. V tem pa je tudi srž novega pojma zgodovinske identitete kot stvaritve skrbi prebivanja. Ta ni vrednostno prilaščanje življenja, temveč njegov smiselni porast.

Skrbi prebivanja je lastna živa odprtost bivanjskega časa in prostora v smiselnosti zgodovinske situacije oziroma zgodovin-

skosti. Zato ji pripadajo predvidevnost, ozir in vpogled. Bivanjska zaskrbljenost je v primerjavi z njo brez obzorja, nepredvidljiva, neozirajoča se in neuvidevna, pogreša odprto razmerje do časa, ki ga živi, in zato nenehno zamuja svoj čas, histerizira. Zaskrbljenost, ki bivanje drobi v nepreglednost, nujno spremlja odsotnost zgodovinskega smisla. To ne pomeni le nesprejemanja zgodovinskega izročila, temveč tudi zapiranje poti v prihodnost.

Če se zdaj zadržimo še pri vprašanju slovenske prihodnosti v združeni Evropi, potem je odgovor na to, zakaj je zaskrbljenost med Slovenci tako porasla ravno v situaciji t. i. vstopanja v Evropo, pravzaprav na dlani: ker je postalo neizogibno soočenje s tistim, zaradi česar pravzaprav smo zunaj Evrope in zaradi česar moramo šele vstopati vanjo, torej s tistim, kar nas je po svoje bitnozgodovinsko »izvrglo« iz Evrope, da smo postali njeni izvržki, in kar smo prej naznačili s situacijo dvojnega nihilizma. Zaskrbljenost se nas je »prijela« v trenutku, ko moramo zaradi vstopanja v Evropo sestopiti na tla lastne tradicije in jih hkrati že prestopiti, da bi se zgodovinsko iz nekdanjosti odpli samim sebi v prihodnjo skrb prebivanja. Zaradi tega zahtevka pa se občutje manjvrednosti nenadoma prevesi v občutje ničvrednosti, ki zaznamuje odsotnost zgodovinskega smisla. Bivanjska zaskrbljenost je potemtakem posledica izgube zgodovinskega smisla, ki jo zaznamuje bojazen pred tem, da moraš začenjati iz niča, ker zgodovinsko sam nič nisi (bil). Zadeva je še hujša, ker se je razblinila fantazma revolucionarnega gesla »Bili smo nič, bodimo vse« in se pojavlja strah, da za zdaj še smo nekaj, kmalu (z vstopom v Evropo) pa bomo zelo malo ali celo spet nič.

Naj še enkrat poudarim, da je *današnja »kriza« slovenske identitete hujša kot je bila kadar koli v tem stoletju, pravzaprav kadar koli v slovenski zgodovini.* To, da nas kriza identitete za zdaj zgolj zaskrbljuje, ni pa še naša izrecna skrb, samo izpričuje našo zgodovinsko ne-odgovornost: smo brez odgovora na vprašanja, ki nam jih v nastalem zgodovinskem položaju nalaga skrb prebivanja. Po drugi strani pa je ta zgodovinska neodgovornost znamenje odsotnosti zgodovinskega smisla samega – ne vemo, katera so tista vprašanja, ki izhajajo iz skrbi prebi-

vanja in zahtevajo nas same kot odgovor. Zgodovinsko neodgovorna zaskrbljenost, ki bivanjsko prizadeva Slovence, ima izrazito vrednotenjski naboj in se razodeva v zaskrbljenem ugotavljanju, da ni vrednot, da vrednote manjkajo. Vendar je vrednot dejansko preveč. To, kar manjka, je sposobnost precenitve življenjskih situacij in cenjenja življenja sploh v skladu s postavljenimi vrednotami. Nadalje bistveno manjka prevrednotenje vseh vrednot, ki bi nam odprlo oči za dragocenost, za *bog*astvo življenja samega. Kajti Slovenci življenja še ne znamo ceniti zaradi njega samega. Zato se vprašanje po vrednosti življenja samega precej preokrene v vprašanje, zakaj in čemu je vredno živeti. To velja seveda tudi za odgovor na to, kdo smo, ki se preobrne v zaskrbljeno, samega sebe podcenjujoče prizadevanje, da bi le komu pripadali. Komurkoli Drugemu, samo ne samim sebi.

Postavlja se vprašanje, kaj je tisto, na čemer se prvobitno odpira zgodovinski smisel in zavoljo česar je življenje samo po sebi vredno življenja?

Odgovornost za skrb prebivanja ne pozna vzročno-posledične logike in zato ni preračunljiva, temveč se dogaja v okviru hermenevtike vpraševanja in odgovarjanja, ki oblikuje zgodovinski smisel. Na vprašanje česa naj torej danes zgodovinsko odgovorimo? Kaj je tisto, kar mora zgodovinskost skrbi prebivanja v samolastnem prepoznati kot tujelastno? Kaj stoji nasproti zgodovinskosti kot njeno lastno vprašanje po smislu? Vprašanje po smislu nas postavlja na tla, nas prizemlji. *Zgodovinska tla prebivanja imajo zemeljski smisel*, to po svoje izpričujeta tudi latinski besedi »cultura« in »homo«. Prebivanje v zgodovinskem času je po svojem temeljnem smislu vedno prebivanje na zemlji.

Na koncu zgodovine se torej zgodovinskost pokaže kot izrecna *skrb za prebivanje na zemlji*. Izmik biti, pogrešanje razmerja v celoti biti, nas postavlja pred življenjsko-svetno vprašanje smisla ostajanja in obstoja na zemlji. S tem ko življenje postane samo po sebi vredno življenja, postane zemlja naša skrb prebivanja. Kljub temu, da govorimo o prenaseljenosti planeta, zemlja kot prvobitni kraj prebivanja človeka bistveno še ni naseljena. Zato je človek, kot pove Trakl, »tujec na zemlji«. A zdi

se, da je v današnjem človeštvu močnejša težnja po preselitvi z Zemlje kot pa njena naselitev. Zemlja kot po-krajina človeškega smisla izginja. To Slovencev, ki naj bi bili tradicijsko »navezani na svoj zemljo«, seveda ne more pustiti ravnodušnih. Vendar, ali je zemeljskost že postala naša skrb prebivanja?

Zemeljsko je bitno prisotno in ima smisel samo v skrbi zanj, samo kolikor se oblikuje zgodovinska skrb prebivanja na zemlji. Zemeljsko ne obstaja samo po sebi, ni pa tudi zgolj naš proizvod. Zemeljsko je po sebi v sebi lastni lepoti in grozoti, veličini in padanju, vzsijavanju in omračenju, kolikor prihaja v našo skrb prebivanja. Prvobitno prihajanje zemeljskoti v skrb prebivanja je tako upesnil Edvard Kocbek v svoji pesniški zbirki *Zemlja* iz leta 1934; skoraj v istem času je nastal tudi znameniti Heideggrov spis *Izvor umetniškega dela*, v katerem najdemo filozofsko obravnavo zemeljskosti kot take. Vendar pa Heidegger v tem spisu bitnega razsežja zemeljskosti ni izrecno povezal s koncepcijo skrbi iz *Biti in časa*, zato v njem še pogrešamo zahtevo, da naj zemlja postane naša skrb. Prav v pogledu te zahteve pa sam naveže na Hölderlina. Skrb prebivanja s tem, ko bitnozgodovinsko odgovarja na vprašanje zemlje, načeloma premošča prepad med kulturo in naravo, med *nomos* in *physis*, med *praxis* in *poiesis*, tako da »narava« postane najvišja zahteva »kulture«, *poiesis* pa najvišja zahteva *praxis*. Človek mora zavoljo izpolnitve lastne človeškosti delovati ne le v svoje zgodovinsko dobro, marveč v dobro vsega živečega na zemlji. To pa je možno le, če zemeljskost samo dojamemo kot tisto prvobitnost, ki nam *vrača, ki nam pravzaprav večno vrača skrb prebivanja*. V tem smislu večno-vračajočega-se je zemeljskost brezgibno *razpoloženjsko gibalo* zgodovinskosti. Biti razpoložen, počutiti se, zato pomeni čutno bivati na zemlji. Zgodovinskega smisla ni mogoče reducirati na smoter, ker ga vselej sodoloča zemeljski čut, ki nas vrača tja, kjer v skrbi prebivanja že zmeraj smo. Kot skrb-vračajoča pa je zemeljskost lahko tudi skrb odvračajoča, tako da v nas vzbuja zgodovinsko občutenje sveta kot odvratnega in posledično stalno zaskrbljenost za naše stanje.

Zgodovinska skrb prebivanja na zemlji oblikuje svet. Svet je dom človeškega prebivanja na zemlji. Tu pa sežemo v jedro

nezgodovinskosti slovenskega prebivanja, ki ni povezana zgolj s šibko subjektivnostjo, pač pa predvsem s tem, da Slovenci na ravni zgodovinskega prebivanja nismo doma v svetu, marveč tavamo med domom in svetom, smo torej tujci v lastnem svetu in izseljenci na lastni zemlji. Ker se je tujost polastila naše lástnosti, nismo sproščeni do lastnega in ne vzdržimo teže proste rabe nacionalnega, ki nam jo zemeljskost nalaga v skrbi prebivanja. V našem temeljnem počutju se zaskrbljeno odvračamo od samolastne skrbi prebivanja. Prebivanje na svoji zemlji dojemamo kot odtujenost v svetu, in ker ne vemo, »na čem« pravzaprav smo, se tudi med seboj, torej na ravni medčloveškosti, obnašamo kot sami sebi odvratni tujci. V zvezi z omenjenim dvojnim nihilizmom slovenstva bi zato bilo treba pripomniti, da slovenski *nihilizem ni zgolj svetovnozgodovinski, temveč tudi in predvsem zemeljski*. Prizadeva nas ne le smiselna izpraznjenost sveta, temveč tudi čutna pustota zemlje; zemlja se prikazuje kot cona, ki jo zgodovinski svet zapušča kot svoj nekdanji dom, ne pa kot tisto, kar zgodovinski svet pripušča kot svoj kraj. Potujčevanje, ki je prihajalo nad nas iz velikega zunanjega sveta, po katerem smo sicer tako hrepeneli, smo ponotranjili v naše razmerje do zemlje. Petru Handkeju, ki je »od zunaj« dobro opazil svojskost našega odnosa do zemeljskosti, v tem odnosu ni uspel prepoznati nihilizma na drugo potenco, ampak, ker je gledal izključno s stališča svetovnozgodovinskega nihilizma, nekakšno etnično pristnost. Njegov kritični odziv na slovensko osamosvojitev lahko primerjamo z nedavnim protestom Brigitte Bardot v zvezi z barbarskim odstrelom slovenskih volkov, ki je prišel iz države, kjer so volkove že zdavnaj postrelili. Handke je povsem spregledal smisel tistega, kar se oglaša iz začetnih akordov Kocbekove *Groze*: »na zemlji ni zemlje«. Boljšo »formulacijo« dvojnega nihilizma težko najdemo.

To, kar naše priključevanje k Evropi dela še posebej problematično, lahko bi celo rekli travmatično, je implicirano v zaskrbljenem prepričanju, da naselitev v Evropi od nas zahteva razselitev slovenske zemlje. Vendar pa je vse odvisno od tega, kako odločni bomo v naši skrbi prebivanja na zemlji. Kar nam bo vzeto, si bomo vzeli sami, in to je pravzaprav tisto najhujše. V tem pogledu je zaskrbljenost pred razprodajo slovenske zemlje tujcem zgolj kazalka odsotnosti skrbi prebivanja na zemlji,

ki zemljo pušča brez zemlje in ki grozi z izrojenjem narodnega. Zemlja je, še preden je last domačega ali tujega subjekta, predvsem skrb nas vseh. Je skrb skupnosti in hkrati to, kar nas povezuje v skupnost. »Zemlja« lahko prejme tudi pomen »dežele« in celo »države«, recimo v hrvaškem jeziku. Zemeljskost nas zavezuje svetu v smislu medčloveškosti, tj. zavezuje nas k vzpostavljanju vezi človeka s človekom, ki sozajema tudi zavezo božjega in človeškega. To, kar danes ob slovenskem vključevanju v Evropo in v planetarni globalni sistem resnično vzbuja skrb, ni razprodaja naše zemlje, temveč grozeča možnost razkroja skupnosti Slovencev zaradi odsotne skrbi prebivanja na zemlji. Zemlja nas mora zato skrbeti predvsem z ozirom na celoto, z ozirom na pogrešanje razmerja v celoti biti, ki narekuje skrb za celoto. In še preden bomo v zvezi z lastništvom slovenske zemlje sprejeli najrazličnejše zaščitne zakone, katerih učinkovitost ni zajamčena, moramo uvideti, da je rodno-zemeljsko tisto, kar nas ščiti kot skupnost naroda in kar je zato treba obvarovati v celoti in kot celoto. To varovanje ne pomeni le okoljevarstva, pa naravovarstva, varstva kulturne dediščine itn. – zemljo veliko bolj neposredno varujemo ali pa uničujemo s samim prebivanjem na njej, kajti tvoja zemlja je tvoj svet. Pomembnejša od prognoz, ali bo naša zemlja tudi v prihodnjem ostala naša, je zato diagnoza, kako Slovenci sploh smo na svoji zemlji. Zakaj si, recimo, zatiskamo oči pred ekološkim uničevanjem slovenske zemlje, da drugih vidikov brezbrižnosti do lastne zemlje niti ne omenjam? In zemlja nam to brezbrižnost tudi ustrezno razpoloženjsko vrača.

Zemlja *je* zemlja samo v skrbi prebivanja, ki si zgodovinsko priskrbuje svet. Zemlje kot je, po sebi, ni ustvaril človek, kot smisel pa se odpira le zanj, namreč po tem, da je človek živa smiselnost zemlje, kar tudi pomeni stara oznaka za človeka: *zoon logon echon*. Zato je način, kako zemeljsko v skupnost zbira ljudi bistveno drugačen, kot velja za živali. Kot poudari Aristoteles, je človeška skupnost družba medsebojno pogovarjajočih se. V tem smislu tudi narodno ni nič biologističnega in rasnega. Narodno je besedno vzniklo. Beseda je namreč to, kar zgodovinsko prvobitno odpira zemljskost kot rodni kraj skupnega človeškega prebivanja. Beseda je za zgodovinskostjo in zemeljskostjo tretji strukturajoči moment skrbi prebivanja.

Kaj je z besedo, kolikor smo po njej Slovenci, torej slovensko besedo? Zdi se, da je skrb za slovensko besedo precejšnja, celo pretirana. Ali res? Zaskrbjenost za lastni jezik nikakor še ne pomeni skrbi za besedo. Poleg tega pa je treba poudariti: beseda je sama po sebi skrb za jezik v celoti, drugače ne bi nikoli mogla postati slovenska beseda. Beseda celostno presega jezik s tem, da je vedno beseda o nečem, kakor ugotavlja že Platon ali pa sodobna hermenevtična teorija. Beseda je vselej odlikovana skrb *o* nečem in *za* nekoga in je zato stvaritvena in svetotvorna, odpira svet in odkriva stvari. Beseda je edinstvena pričevalka ustvarjalne skrbi prebivanja, ki kot svetotvorna sredina posreduje med zgodovinskostjo in zemeljskostjo. S svetotvorno besedno skrbjo zgodovinsko prebivamo na zemlji. Ta ustvarjalno-posredovalna narava besede ima svoj zemeljski element v materinščini, svoj zgodovinski moment pa v besedni stvaritvi, ki ni literarna v ožjem smislu, temveč je lahko tudi politična, religiozna ali pa znanstvena. Glede na to pomeni skrb za besedo najvišje poslanstvo narodnega duha. Če bo slovenska univerza v pretirani želji po globalizaciji znanja zanemarila skrb za slovensko besedo, bo to samomor narodne duhovnosti.

Skrb za »lastni jezik« je danes prevzela drugačne oblike, ne moremo je več reducirati le na obrambo pred vdorom tujih besed ali pred prevlado kakega civilizacijsko večvrednega tujega jezika, kar sicer vzbuja zaskrbljenost varuha čiste slovenščine. Problem je v tem, da smo lastni jezik že izgubili v tujem, da se je tujost neznanega porekla že polastila našega lastnega jezika in jo ta sam občuti kot stisko. Prav v zvezi z lastnim jezikom je zato še posebej relevantna Hölderlinova zahteva, da je treba lastno ravno tako dobro usvojiti kot tuje. Tisto, kar je danes v lastnem jeziku tuje, ne prihaja od nevemkod v prikazni strašne tuje sile, marveč je to zemeljska udrtina jezika samega. Prek lastnega jezika danes izkušamo svojevrstno izginjanje zemeljske kvalitete. Prav to izginjanje pa ustvarja potrebni prostor za to, da se jezik v smislu kvantitativnega znakovnega sistema prosto pretaka po informacijskih kanalih. Skrb za lastni jezik zato danes prvenstveno prizadeva tehnoredukcija jezika na sredstvo informacije in komunikacije, ki je ontokibernetični pogoj možnosti procesa globalizacije, tj. totalne cirkulacije vsega po vsem. V tem kroženju seveda dobijo vsi jeziki svojo priložnost,

saj – ontokibernetično gledano ni zgodovinsko velikih in malih jezikov, vendar je ceno za to treba plačati drugje: s tem ko izginja zemeljskost govorice, izginja tudi njena svetotvorna sredina. Svetotvornost besede se preobraža v golo posredovalnost, v medijskost, ki si posreduje neštete možne svetove, ne da bi pri tem potrebovala kakršno koli prizemljitev.

Ključno vprašanje je, ali beseda lahko obstane kot edinstvena pričevalka ustvarjalne skrbi prebivanja v razraščajoči se kulturi medijev? Kakšen je karakter tega obstanka? Se je boj za obstanek iz narave preselil v sfero kulture, kolikor je ta bistveno kultura besede? Beseda nikakor ne le obstaja, temveč prebiva med nami, je v skrbi prebivanja. V tem smislu beseda odpira presežnost bivanja, je tisto »več« bivanja, je večanje biti. Kajti edino to, kar je »prišlo do besede«, je pridobilo bit. Beseda je zato res izraznost biti, bitnozbirajoča sredina, v razmerju do katere vse najde svojo identiteto. Ali s pomočjo besede lahko tudi zemeljskost sama pridobi bit? Ker gre tu za ključno zgodovinsko vprašanje, namreč za vprašanje zemlje, ki odloča o zgodovinskosti sami, je odgovor nanj lahko le skrb prebivanja na zemlji v smislu najvišje samoodgovornosti. V tem pogledu zemeljska govorica sama narekuje odgovornost do nagovora biti. To pa pomeni prosto rabo nacionalnega, ki ni razumljeno etnično, temveč etično.

Etnično vprašanje bivanjskega položaja Slovencev ima torej tudi etični presežek. To, da sta grški besedi *ethnos* in *ethos* etimološko povezani, še dodatno osvetljuje prej podano naznako skrbi prebivanja. Zahteva, da moramo Slovenci od zaskrbljenosti za svoj *etnos* preiti k *skrbi* za svoj etos, se verjetno sliši nenavadno. Vendar pa naša zgodovina izpričuje, da etničnega nismo bili vedno sposobni spraviti na raven etičnega, da sta se zemeljskost in svetovnost razhajali. Želja po prehodu iz etnije v nacijo je samorazumevanje Slovencev v preteklosti preveč opredeljevala, da bi postali pozorni do etičnega razsežja svojega prebivanja. Zdaj je skrajni čas za to, da se odpremo tudi v pogledu medčlovečnosti. Slovenci smo dolžni to storiti ne zaradi kakih splošnih načel o človečnosti, temveč prav zaradi sebe. Seveda sodi v ta kontekst tudi državljanska sprava, ki pravzaprav naznanja naše prizadevanje za oblikovanje lastnega

etosa. Ena od posledic naše ujetosti v dvojni nihilizem je, da kot žrtev nihilistične evropske zgodovine sami zanikamo dostojanstvo žrtve. Mar ni že kar sramotno, da nimamo spomenika za vse slovenske žrtve v vojnah tega stoletja? Zakaj si ne priznamo, da smo se kot žrtve nacizma in komunizma še posebej trudili za to, da bo dovolj žrtev med nami, kar je seveda spet znak dvojnega nihilizma? Kaj nam jamči, da se to danes ne bo ponovilo?

Če se že sami sebi zdimo premajhni, da bi skrbeli za človeštvo, potem nikakor ne smemo popustiti v skrbi za človeškost. Prav kot majhni moramo paziti, da ne bi, zaslepljeni z globalnim napredovanjem človeštva (antropodicejo), nazadovali v pogledu človeškosti. Skrb prebivanja odpira človeškost kot *med*človekost, ne samo med nami, temveč tudi do vsega tistega, s čimer kot ljudje prihajamo v stik. Odpreti se za to *med*človeškost v stiku s celoto gotovo ni vse, kar v tem trenutku potrebujemo, prav gotovo pa je tisto prvo.

V pričujočem zapisu problematike položaja Slovencev nisem obravnaval z nevtralne teoretske distance. Zato se s stališča današnjega »družboslovnega raziskovalnega okusa« seveda lahko pojavijo očitki o brezdistančni čustveni vpletenosti. Razlogi za to, da nisem ostal na distanci, čeprav bi to lahko storil, nas vračajo na začetek tega razpravljanja, kjer sem poudaril vselejšno razpoloženjskost argumentativne racionalnosti. To, da je argument vselej v nekem razpoloženju, pomeni, da smo tudi mi zmeraj notri in da je pozicija zunanjega opazovalca načeloma, kot opozarja tudi Pučnik v uvodnem citatu, iluzorna. Načeloma smo lahko v vsaki hiši doma, vendar ni vsaka hiša naš dom. Lahko izključimo srce in dušo, toda s tem bo tudi duh odtaval v neznano. A ne gre le zato, da bi prenehali z iluzijo zunanjega gledišča, ki se ga tako radi oprijema kritična teorija družbe, ključno je to, da nas skrb prebivanja prebudi iz nerazpoložene zaskrbljenosti in da nas že kronična narodna utrujenost ponovno ne potisne v spanec, v katerem se, če sledimo Heraklitu, vsak obrača k svoji posebnosti in nima ničesar več z drugimi.

TEHNOZNANSTVENA MOBILIZACIJA IN TRADICIJSKA KULTURA

Ko sem pred leti neko svojo razpravo o filozofskem pojmovanju jezika danes sklenil z vprašanjem, ali ni govorjenemu jeziku lastna neka presežnost, ki načeloma onemogoča njegovo popolno ontokibernetsko redukcijo na sredstvo informacije in komunikacije, se nisem mogel znebiti vtisa, da je to vprašanje uvod v razmišljanje o problemu slovenske kulturne eksistence v razmerah tehnoznanstvenega preoblikovanja življenja na Zemlji. Spomnim naj, da so to smer diskusije zarisali že prvi poskusi celovite socialno-filozofske analize položaja Slovencev kot naroda na začetku sedemdesetih let (*Problemi* 91/92, 1970), ki jim je osnovni pečat vtisnilo zdaj že znamenito Pirjevčevo *Vprašanje naroda*. In včasih se je treba ne le ponovno spomniti začetka, temveč ga tudi na novo začeti. Slednje še posebej velja zato, ker je zbornik *Sproščena Slovenija* refleksijo narodnodržavnega položaja Slovencev vrnil tja, kjer se je na začetku sedemdesetih let pričela, torej k vprašanju smisla narodne eksistence, oprte na tradicijsko kulturo, v dobi tehnoznanstvene mobilizacije. Res so se v vmesnih tridesetih letih za Slovence v nacionalnem pogledu dogodili odločilni premiki, ob katerih se začetna pričakovanja zdijo preskromna, pa vendar lahko vseskozi zaznavamo en in isti temeljni problem, *spor med tradicijsko kulturo in tehnoznanstveno mobilizacijo*, ki je določujoč za vse siceršnje kulturne, politične in socialne boje, saj se ti vse izraziteje uveljavljajo kot boji za medijski prostor. To, da je Pirjevec vprašanje naroda v dobi nastajajoče informacijske civilizacije načeloma soočil z vprašanjem poezije kot najvišje izkazovalke slovenske kulturne eksistence, je seveda pokazalno in določilno.

S »tradicijsko kulturo« mislim bodisi umetniško bodisi intelektualno ustvarjalnost, ki oblikuje svoj zgodovinski smisel in povratno zahteva zase zgodovinsko osmislitev. Pridevek »tradicijska« uporabljam zato, ker »delujoča zgodovinska zavest«, če naj uporabim to Gadamerjevo koncepcijo, karakterizira kul-

turne stvaritve kot take, ne pa zgolj tistega njihovega dela, ki zagovarja stališče tradicionalizma. Kultura lahko ustvarja, pa tudi misli, vrednoti in časti le iz tradicije. Ravno tu se kaže poglavitna razlika med njo in tehnoznanstveno mobilizacijo, ki tradicijo potrebuje le zaradi virtualne izrabe. S »tehnoznanstveno mobilizacijo« imam v mislih to, pred kar je planetarno človeštvo danes postavljeno in v kar se nezadržno razvija: informacijsko in komunikacijsko upravljanje z vsemi oblikami produkcije in potrošnje, ki ima razsežnost globalizacije, ki zase ustvarja virtualno realnost in kiberprostore, uveljavlja svojo posebno medijsko kulturo ter v ta namen izkorišča tudi sredstva tradicijske kulture. To gnanje, ki mu je težko najti primerno ime, mobilizira na način gona, ki prodira skozi vse in vsakogar v nepomirljivem kroženju svoj učinkov. Gre za *pogon*, ki ima, edino ta cilj – če sploh ima kakšnega –, da preoblikuje življenje v celoti. Mobilizira torej živo sploh, ne le človeka, ki se mu, gledano iz perspektive tradicijske kulture, postavlja vprašanje o smislu te mobilizacije in ki prenaša, tj. tradira, nasprotje med zgodovinskim smislom in tehnoznanstveno efektivnostjo.

Tradicija, tradiranje, je tisto transrazsežje, recimo mu kar transcendenca, po katerem človek postaja človek. Transcendenca v smislu postajanja človeka je hkrati vedno individualizacija v elementih mišljenja in čustvovanja, duha in čutov, ljubezni in sovraštva, verovanja, običaja, okusa, prepričanja ... Tehnoznanost takega postajanja človeka kot transcendence in individualnosti ne potrebuje, ker je forma človeka zanjo že narejena in jo torej lahko neomejeno informatično prenareja, kar je tudi poglavitno prizadevanje genske tehnologije kot najpomembnejšega sektorja znanstvenega raziskovanja danes. Spričo fascinantnosti tega pogona se uveljavlja prepričanje, da tradicijsko kulturo, iz katere in po kateri človek postaja človek, lahko mirno pozabimo. Težje se je prepričati, da je tehnoznanstvena mobilizacija sama zaznamovana s *pozabo*, ki določa sleherno zasnovanost v tradicijski kulturi. Da bi tehnoznanstveni pogon neovirano gnal naprej, moramo torej pozabiti pozabo, se pravi, tisto reko, s prestopanjem katere človeška duša po Platonovem mitu vstopa v svoje zemeljsko življenje.

V kontekstu samopremisleka Slovencev kot naroda in nacije se soočamo z dvema nasprotujočima si sodbama. Najprej z

ugotovitvijo, da se Slovenci lahko vsestransko razvijemo in sploh obstanemo le pod pogojem pospešenega prehoda v informacijsko družbo. Vsako zaostajanje v tem pogledu se drago plača, kajti tehnoznanstvena mobilizacija ne pozna usmiljenja do dezerterjev. Po drugi strani pa se ugotavlja, da ravno ta silni tehnoznanstveni pogon razjeda narodno identiteto in celo grozi z njenim uničenjem. Pogoji za možnosti ohranitve lastne identitete torej hkrati ustvarjajo pogoje za njen razkroj. Realno bi bilo torej reči, da smo pred preoblikovanjem narodne identitete, kot ga zahteva tehnoznanstvena mobilizacija. Ko bi seveda zagotovo vedeli, kaj je smisel »realnega«! Zdi se, da razmerje med tradicijsko kulturo in tehnoznanstveno mobilizacijo zahteva posebno tematizacijo zunaj okvira obravnave položaja Slovencev kot naroda, tematizacijo, ki prej ali slej dospe na polje političnega. Tako bi tudi odprli prostor za prepotrebni razmislek, kaj v okoliščinah tehnoznanstvenega pogona pomeni »politično«: Ali se demokracija zdaj sama steče v tehnokracijo ali pa ta identifikacija ni povsem gladka, ker ima demokracija kot taka v sebi presežnostni moment, kolikor je vezana na tradicijo? Skratka, tudi pojmovanje političnega se docela izostri šele iz nakazanega spora med tradicijsko kulturo in tehnoznanstvenim pogonom, ki bi ga veljalo kot takega spraviti na čisto.

Seveda se tu lahko takoj porodi ugovor, zakaj govorimo o sporu. Ali ne bi bilo mogoče obeh »vizij«, se pravi, vizije tradicijske kulture in vizije tehnoznanstne mobilizacije, uskladiti in tako omogočiti celovitega družbenega razvoja. To vizionarstvo je sicer lepo in večina družbenih analitikov je danes bolj ali manj prepričana o taki skladnosti. Odtod tudi prizadevanje, da bi se elementi tradicijske kulture čim prej vnesli v verigo tehnološke reprodukcije in tako ohranili. Kot mumije!

Vizionarska skladnost že predpostavlja antikvarno in arhivarno razumevanje tradicijske kulture. S tem pa očitno »založi« tisto temeljno spornost, v kateri se tradicijska smiselnost in tehnoznanstvena učinkovnost edino lahko vzajemno razkrivata, prepoznavata in morda usklajata. Ohraniti torej velja napetost med obema vidikoma, ne pa, da se en vidik hrani z drugim in se, z njim nahranjen, predstavlja kot harmoničen. Tako prikrivanje in harmonizacija gresta vedno na račun človeške *svobode*,

ki je problematična prav zato, ker kaže to temeljno neskladje, ker kaže na majavost in manjkanje vidikov in zahteva pazljivost pri določanju smisla.

Kopičenje znanja, ki ga danes sistematično vodi informacijska tehnologija in ki samo sebe legitimira kot večanje svobode za človeka, v resnici pušča človeka brez svobode, tako da je brez vednosti o samem sebi in v temelju ne ve, kaj počne. Sredstva komunikacije omogočajo pretok informacij kjer koli, kadar koli in s komer koli, in vendar se je človek danes znašel v veliki zadregi, o čem naj se sploh pogovarja, razen seveda o tistem, kar prek medijev mobilizira javno mnenje. Če ukinemo razliko med znanjem, ki ga kopičimo na način informacije, in vednostjo, ki (raz)zbira na način tradicije, ima lahko to za človeško skupnost pogubne posledice, lahko prikliče tudi pošasti političnih totalitarizmov in ekoloških katastrof, ki so zaznamovale naše stoletje. Tudi informacija lahko proizvaja teror in onesnaženje v »soft« ali »hard« različici.

S tem smo tudi že povedali, da problem svobode ni v osvobojenosti od tradicije, kot domneva modernistično razumevanje, temveč v svobodi za tradicijo. Tradicija je sama po sebi svoboda, če jo mislimo zunaj slehernega tradicionalizma, zunaj slehernega svetovnega nazora z njegovimi humanističnimi ideali, celo onkraj zgodovine, kot dogodevajočo se možnost zgodovinskega. Tradicija je kot svoboda transrazsežje transcendence. Ta svoboda ne izhaja toliko iz nas, kolikor prihaja k nam, najprej in večinoma v svojstvu govorice, ki jo govorimo in v kateri smo govorjeni, ki jo sporočamo in ki smo ji izročeni. V tem pogledu tradicija niso le tista tla, ki omogočajo misliti zgodovinsko poreklo, temveč je tudi obzorje osmišljevanja, ki odpira vprašanja. Odrekanje zgodovinskemu poreklu in smiselnosti premišljevanja pa je ravno specifikum tehnoznanstvene mobilizacije. Slavoj Žižek, recimo, ugotavlja: »Z Lacanom pa moramo dodati, da je znanost morda 'realno' tudi v še bolj radikalnem smislu: je prvi (in verjetno edini) primer diskurza, ki je, strogo vzeto, *nezgodovinski* tudi v najbolj temeljnem heideggerjanskem pomenu zgodovinskosti epoh biti – delovanje znanstvenega pogona je inherentno ravnodušno do zgodovinsko določenih obzorij razkrivanja biti. Prav kolikor znanost 'ne misli',

ve, ne pozna dimenzije resnice, in je kot taka gon v najčistejšem stanju – Lacanovo dopolnilo Heideggra bi se torej glasilo: Zakaj naj 'bi skrajno pozabo biti', ki je na delu v moderni znanosti, dojeli zgolj kot največjo 'nevarnost'? Ali ni v njej že mogoče razbrati neke vrste osvobajajoče razsežnosti? Ali ni suspenzija ontološke Resnice v neobrzdanem delovanju znanosti že neke vrste 'prekoračitev' ali 'izstop' iz metafizičnega zaprtja« (Žižek, *Kuga fantazem*, str. 35/36)? Tradicija, naj jo mislimo kot zgodovino, bit, resnico, metafiziko ali pa pozabo, je seveda v tehnoznanstveni mobilizaciji prekoračena, iz nje smo izstopili. Toda ravno ta prestop pozabe, ki ji je zapisano naše razumevanje biti, naše stanje v tradiciji, je tu sporen oziroma prekriva neko temeljno spornost in razliko, ki zaznamuje epohalnost biti.

To, da znanost ne misli, gotovo ne pomeni, da nam ni treba misliti. To je potrebno že tam, kjer se dogaja aplikacija znanosti, recimo, v ekologiji. Ali moderno znanstveno dojemanje narave zadeva naravo na sebi ali pa je pojem narave danes prav spričo znanstvenega dojemanja radikalno vprašljiv? Kaj pravprav pomeni narava kot narava? Prekoračenje pozabe biti vzpostavlja bit kot identiteto in zastira njeno temeljno razliko do bivajočega, in to ne parcialno, tako kot tradicijska metafizika, temveč na vsej črti. Če nam v gibanju tehnoznanosti uspe, kljub zastrtju celotnega obzorja, izpozabiti to skrajno pozabo biti, potem si hkrati pridržimo svobodo za njeno osmislitev. Tudi umetna inteligenca je neko prekoračenje in osvoboditev od človeka, vendar pa ne smemo pozabiti, da gre pri tem tudi za neko določeno spozabljanje nad človekom kot človekom. Prav priznavanje »pozabnega porekla« človeka nas zavezuje, da svobodi damo prednost pred nujnostjo, četudi se zavoljo tega znajdemo v Sizifovi situaciji. Mogočnost pozabe je v spominu človeške svobode. Ne smemo pozabiti »nauka« pozabljenja biti, namreč, da je bit dosegljiva samo v prostem zasnutku, ki je zmeraj že predzasnovan s tradicijo.

S to argumentacijo seveda ostajamo ujeti v smisel, vendar to od nas paradoksno zahteva prav tehnoznanstvena mobilizacija. Njena »osvabajajoča« razsežnost, ki jo omenja Žižek, postavlja tradicijsko kulturo pred vprašanje lastnega smisla. Ni res, da tehnoznanstveni pogon tradicijo enostavno izbrisuje, kot se obi-

čajno domneva, pri čemer se tradicija povrh vsega še zamenjuje s tradicionalizmom, temveč jo mobilizira do skrajne vprašljivosti. Izbris se dogaja »šele« v obrisu smisla, ki ga zarisuje tradicijska kultura. Soočenje med tehnoznanstveno mobilizacijo in tradicijsko kulturo torej slednjo postavlja pred vprašanje lastnega smisla, in to je po drugi plati ravno globalni *izziv* tehnoznanstvene mobilizacije. V tem pogledu se mi zdi umestna poudarjena raba besede *izziv* v Urbančičevem prispevku iz zbornika *Sproščena Slovenija*. S to besedo označuje to, kar danes je tako, da izziva: »Kajti vse take človekove zmožnosti – enako kakor lastnosti njegovih proizvodov – so po svoji današnji obliki in vsebini same že izzvane po tistem skritem izzivu, ki ni niti kaj subjektivnega niti kaj objektivnega, a je kljub temu po svoji ukazovalnosti bistvo absolutne, brezpogojne in samosmotrne oblasti; je izziv, ki brezpogojno terja neki odziv in brezpogojno vlada ravno zaradi svoje izmaknjenosti, skritosti in potlačenosti ter brez milosti 'kaznuje' vsak sebi neprimeren odziv človeka, družbe, države, sistema, podjetja – bodi nacionalnega ali multinacionalnega. Izziv je brezpogojni *ukaz*, ki se zastira z vsem dogajanjem naše dobe« (*Slovenija 1999*, nav. d., str. 346). Urbančič v primerjavi z Žižkom gibanja znanosti sicer ne pojmuje kot samo sebi zadostno in metafiziko presegajoče okrožje: »... današnja znanost je zunaj možnosti, da bi dognala *bistvo* same sebe kot znanosti: da bi torej po svojih metodah raziskala tisti današnji svetovnozgodovinski *izziv*, ki smo mu vsi izpostavljeni, a vendar ostaja v polju vse prakse znanosti kljub temu izmaknjen in skrit. Izziv se godi kot tisto, kar bistveno zadeva in pri-zadeva današnjega človeka znanosti, a mu ostaja izmaknjeno v neko *nezavedanje*, iz katerega ga brezpogojno izziva kot razpoložljivega za vsezajemajočo prakso znanosti kot dovršeni način proizvodnje« (prav tam, str. 344).

Če je praksi znanosti izmaknjeno lastno bistvo, se moramo vprašati, odkod potem izmik. Mar se ne »spodmika« ravno tam, kjer sami stojimo, torej na tleh tradicijske kulture, ki je vselej spomin pozabe? Kajti čeprav je po izzivu izzvano življenje v celoti, ima izziv kot tak, kot smo ugotovili, svoj *smisel* le za človeka tradicijske kulture in se mu prikazuje šele v spornosti biti, ki jo izziva tehnoznanstvena mobilizacija. Vendar izziv ne pokriva vse spornosti biti in zato ne more biti ime za bit. Bit je

dosegljiva le v svobodnem zasnutku, ki je predhodno sam zasnovan kot odgovor na vprašanje izziva. Urbančič ugotavlja, da izziv zase brezpogojno zahteva naš odziv. A če tehnoznanstveni izziv postavlja tradicijsko kulturo pred radikalno vprašanje o njenem lastnem smislu, potem to ne pomeni, da se mora odzvati na način popolne podreditve, tako kot se odzivajo posamezni sektorji družbe, gospodarstva, uprave itn. Kulturna tradicija se smiselno »odzove« na tehnoznanstveni izziv le, če odgovori na svojo lastno vprašljivost in tako ohrani svobodo za spornost biti v razmerah tehnoznanstvene izzvanosti.

Ta odgovor na izziv vključuje tudi smisel odgovornosti, ki, gledano iz tradicijske kulture, vselej predpostavlja svobodo uvidevne odločitve, torej *praxis*. Če znanost sama ni zmožna odgovornosti za to, kar sama izziva, kot zatrjuje Urbančič, potem, strogo vzeto, ne moremo govoriti o današnji znanstveni »praksi«. Kajti *praxis* pomeni delovanje iz svobodne odločitve na podlagi uvida v stanje stvari. Ta uvid pa danes manjka zaradi bistvene zastrtosti tehnoznanstvene mobilizacije, ki se nam ne pusti misliti, kakor sva pred časom z Urbančičem po nekem dolgem razgovoru skupaj pripoznala in – obmolknila.

Vprašanje smisla tradicijske kulture sozajema možnost mišljenja, ki jo tradicijsko oblikuje filozofija. To mišljenje, kot vemo z Aristotelom, ni zgolj teoretično, temveč tudi praktično in poietično, nastopa torej na ravni opazovanja, ocenjevanja in ustvarjanja ter izstopa kot trojni vidik svobodne vednosti – filozofije. Tej svobodni vednosti – filozofiji – pa pripada lastna nujnost tradicije, ki oblikuje zgodovinski smisel in se lahko povzdigne do absoluta ali pa pogrezne do absurda.

Zaradi absolutne zahteve po tehnoznanstveni mobilizaciji se je tradicijska kultura danes gotovo znašla v absurdnem položaju, da mora za ceno lastne bistvenosti dopuščati njeno izzivanje, hkrati pa mu ne sme popustiti, ker bi to plačala z lastno svobodo. Tudi Urbančič ugotavlja, da »ni mogoče mimo vprašanja, ali z *razpoložljivostjo* človeka, ki jo brezpogojno zahteva in izziva današnji način proizvodnje kot prakse znanosti, ne poteka *obrezbistvenje* človeka, njegovo *razčlovečenje*, ki je v odvzemu prostosti njegovega bistva?« (Prav tam, str. 350.) S

tem vprašanjem pač stojim na tleh tradicijske kulture, in sicer v obzorju njene skrajne vprašljivosti. Vprašanje izdaja neko nerazpoloženje glede totalne razpoložljivosti za tehnoznanstveno mobilizacijo. Nerazpoloženje izhaja nemara iz tega, da ta razpoložljivost, v kateri lahko ugledamo »konec« subjekta, učinkuje zasvajajoče, in to ne le površinsko, recimo, kot zasvojenost z videoigricami in podobnim. O tem je sicer pesnik Milan Kleč pred kratkim izjavil nekaj, kar daje globlje misliti. Rekel je približno tole: Če bi se vsaj pol tako zavzeto posvečal drugim ljudem, kot se videoigram, bi bil povsem drug človek. Pleteničenje o škodljivosti videonaprav itn. za človekov osebni razvoj je tu povsem neprimerno in odvečno. Zadeva sega globlje: ali tehnoznanstvena mobilizacija ne izključuje ravno tega, da »postanem drug človek«, da se tradiram v samega sebe, ker sem, gledano z vidika informativne učinkovnosti, človeško-tradicijsko že končan in tako razpoložen za vsakovrstno afekcijo tehnoefektivne realnosti? Zasvajajoči efekt, ki se mu pustim afektirati, je realnost, ki je realnejša od realnosti. Subjekt se ne končuje v nemožnem, temveč v možnejšem od možnega – tam, kjer se pričenja virtualizacija realnosti. Mobilizatorska razpoložljivost ne zasvaja s fikcijo, temveč z realnostjo. Fikcija tehnoznanosti ni nič drugega kot realnost, ki je *realnejša od realnosti*, hiperrealnost, kot jo imenuje Jean Baudrillard, in v zvezi s tem pravi: »Kar pa v resnici presega resnico, izhaja iz neke superiorne resnice. Samo tisto, kar presega realnost, lahko preseže iluzijo realnosti.« (*Simulaker in simulacija*, str. 214.) Tehnoznanstvena simulacija ne simulira realnosti, temveč realizira simulacijo, ki realnost naredi realnejšo od nje same. Zato je smisel realnosti sploh ne zanima. Toda to ne pomeni, da je tradicijsko vprašanje, kaj je smisel realnosti, treba odkloniti kot nesmiselno. Kajti v razpoložljivosti za tehnoznanstveno mobilizacijo se pojavlja zgodovinsko nelagodje, ki ga ni mogoče kar obiti in ki lahko preide v prikriti ali odkriti odpor do tehničnega sveta; to pa je nevarno za svet.

Problem je, kako ustrezno misliti virtualno realnost, ki je realnejša od realnosti. Kajti če že lahko paradoksno govorimo o realnosti, ki je realnejša od realnosti, ne moremo govoriti o mišljenju, ki bi bolj mislilo od mišljenja. Tudi Aristotelovo *noesis noeseos*, Heglovo *Denken des Denkens*, katero koli »mišlje-

nje mišljenja« je še zmeraj edino in samo mišljenje, nič več in nič manj. Baudrillard sicer predlaga, da je treba biti tudi v elementu mišljenja »bolj hiperrealen od realnega, bolj virtualen od virtualne realnosti. Simulaker misli mora iti hitreje od drugih« (*Popoln zločin*, str. 262). Toda tudi v tem primeru je mišljenje najprej napoteno na *noezo* (smisel) realnega, ker drugače sploh ne more misliti. Po najstarejšem filozofskem izročilu je mišljenje isto kot bit. Moderna fenomenološka misel je to naravnanost mišljenja na mišljeno kot tako opredelila kot intencionalnost, po kateri je šele zavest o nečem sploh kaka zavest. Druga, z intencionalnostjo neposredno povezana značilnost mišljenja je refleksivnost, kolikor je vse, kar je – mišljeno kot tako – všlo v mišljenje, mogoče reflektirati, pri čemer refleksivnosti ni treba omejevati na njeno novoveško različico, ki izhaja iz gotovosti samozavesti. Zmožnost samoosvetlitve mišljenja je po svojem bistvu hermenevtična, ker vselej implicira neko igro svetlobe in teme, neki preblisk. Zato torej mišljenju poleg intencionalnosti in refleksivnosti pripada tudi zgodovinsko posredovanje, zgodovinska odprtost resnice kot prehajanja med razkrivanjem in skrivanjem. Vse te tri komponente mišljenja pa so danes vprašljive, se pravi, izzvane z virtualizacijo realnosti. Mišljenju, kolikor ostaja zvesto tradiranju smisla realnosti, v čemer je istovetno z bitjo, preostane, da pred hiperrealnostjo stopi nazaj in tako »skuša razumeti«. S tem se ne izmika, temveč šele prav odpira spornemu smislu realnosti. Tako nazajstopajoče gibanje mišljenja najdemo že pri Sokratu, pa pri Kantu in Heideggru, če drugih filozofov ne omenjam. V poskusu razumevanja mišljenje prevzema zgodovinsko razmerje do svoje zgodovinskosti in tako rekoč šele vstopa v istost z bitjo in s tem v svojo možnost.

Če beremo dela teoretikov virtualne realnosti, zlahka opazimo, da uporabljajo pojasnjevalne pojme, ki izhajajo iz tradicije, in jih kombinirajo z novokomponirano tehnoterminologijo. S tem morda dosežejo efektivnost popisovanja, problematičen pa je seveda smisel razumevanja, saj to ne more biti spet le nov efekt. Prosto kombiniranje pojmovnih simulakrov izničuje razpor med tradicijo in informacijo, med smislom in efektivnostjo. Razpiranje spornosti s tem izgubi razsežnost razumevajočega razčiščevanja in zapade v skrajnost uničevanja. Baudrillard tako

sklepa celo na popoln zločin: »Z virtualno realnostjo in z vsemi njenimi posledicami smo prišli do skrajnosti tehnike, do tehnike kot skrajnega fenomena ... Tak je zastavek virtualnosti. In ne gre dvomiti o njeni absolutni ambiciji. Če bo izpeljana do konca, bo ta radikalna izvršitev ekvivalent popolnega zločina. Medtem ko ni 'izvirni' zločin nikoli popoln in vedno pušča sledi – mi sami, živa in umrljiva bitja, smo navsezadnje sled take kriminalne nepopolnosti – prihodnje iztrebljanje, ki bo posledica absolutne določenosti sveta in njegovih elemetov, ne bo pustilo nobene sledi. Celo te zabave, da bi izginili, ne bomo imeli« (*Popoln zločin*, str. 230).

Popoln zločin predpostavlja absolutno zlo in totalni spopad med dobrim in zlim. Vendar pa tradicijska kultura in tehnoznanost nista v razmerju dobrega in zlega in tehnoznanstvena izraba tradicijske kulture nikakor ni njena zloraba. Zloraba lahko prihaja samo iz zlonamernosti tradicijske kulture, ki ne deluje v odprto, ki svoje svobode ne sprejema več kot lastno nujo. Spor med kulturo in tehnoznanostjo, med tradiranjem in mobiliziranjem se dogaja tostran dobrega in zlega, na prizorišču golega bivanja. Samo v izkušnji golote bivanja nas lahko prekrije tisti sram, ki iz nas spet naredi človeka, ki odpre tradicijo. A tradicije nikoli ni začenjal človek, to je vedno pripadalo bogu, čeprav danes komaj še zmoremo misliti javljenje boga iz začetja tradicije. Se tehnoznanstvena virtualnost ponuja kot prva tradicija, ki jo začenja človek, ki je sam izginil v neskončni antropodiceji, v kateri je postajanje človeka nadomestilo njegovo izginjanje?

Seveda lahko odvrnemo, da imamo danes visoke standarde človekovih pravic in sploh se človek zdi zaščiten. Tehnoznanstvena mobilizicija se temu nikakor ne upira. V njenem »interesu« je, da se v družbi uveljavljajo demokratična načela, politične svoboščine, multikulturnost, varstvo kulturne in naravne dediščine itn. Vendar pa se ta demokratična načelnost, kot vse kaže, neha na meji človeške razpoložljivosti za tehnoznanstveno mobilizacijo. Manjka pa tudi in predvsem tisto, kar nakazujejo besede »postati drug človek«. Te svobode ni mogoče uveljavljati ne kot posebno pravico ne kot absolutno dolžnost; tehnoznanstvena mobilizacija pa ji jemlje možnost uresničevanja, saj v virtualizaciji življenja za kaj takega ni ne časa ne

prostora. Ker ves čas in prostor posrka informacija, se gibljivost človeške svobode (tradicija) zliva v kanale informacije. Tehnoznanstvena mobilizacija nas emancipira od tradicije, toda ta svoboda je prav zato, ker je *svoboda od tradicije*, uniformirana svoboda vseh in nikogar. Prav pod pritiskom informativnega uniformiranja se tradicionalizmi zato lahko prevesijo v mnogo nevarnejše fundamentalizme.

Če tehnoznanstveni pogon ne pomeni popolnega zla, vsekakor tudi ni vrhovno dobro. Tine Hribar v svoji *Reviziji* slovenske kulture zadnjega desetletja poudarja tudi njeno vpetost v globalno tehnoznanstveno preurejanje življenja na Zemlji, ki ima lahko pozitivne posledice tudi za humanost družbe v celoti: »Pred negativnimi posledicami globalizacije so bržkone pozitivni učinki globalizacije: širitev zdravstva, izobraževanja, človekovih pravic, medsebojnega spoznavanja. Poleg svetovnega trga in svetovne organizacije nacij nastaja svetovna civilna religija, se oblikuje svetovni splet in tako naprej. Skratka, postajamo – šele zdaj, kljub nastopu Heglovega svetovnega duha že pred več ko sto petdesetimi leti – zares en in isti svet. Ne da bi potonile razlike, ki so nam bistvene« (*Mladina*, 1999, št. 30, str. 41.) Ugotovitev sicer ni napačna, je pa »predobrohotna«, še posebej, če upoštevamo predhodno Hribarjevo bojazen, da nas bosta »svetovna globalizacija in spletna komunikacija (lahko) pogoltnili«. V tehnoznanstvenem pogonu je torej vendar nekaj pogoltnega, nekaj, kar golta ne le življenjskosvetne razlike, temveč tudi like same, in v to ga nemara žene čisti užitek. Že Kant pa pravi: če med enim in drugim užitkom ne nastopi nič in je vse en sam užitek, sledi postopna smrt od samega užitka. Vendar pa tehnoznanstvenega pogona le ne gre obravnavati kot žrelo univerzalnega zla, vse dokler se užitek meša z bolečino v kontrapunktnosti življenja, ki ga nosita transcendenca in individuacija. Zato pa vsi tisti fenomeni, v katerih se izpolnjuje življenje človeka – mišljenje, umetnost, religioznost ... (torej vsaka kultura) – preprosto odmrejo, kolikor umanjkata transcendenca in individuacija v dogajanju tradicije. Lahko jih sicer še naprej raziskujemo, vendar so življenjsko nepomembni.

Religioznost brez možnosti, da pomolim k bogu, je brez smisla, kognitivna znanost brez možnosti osmišljevanja je brez

smisla, človekove pravice so brez možnosti, da postajam človek, brez smisla. Vera, misel, svoboda ... zahtevajo življenjsko-svetno izpolnitev, ne obstajajo na zalogo. Zato menim, da se v dejavnosti človeške samoizpolnitve, *praxis*, skriva osrednji problem vsakršne antropologije, ki kot tak pokriva tudi vso *theorio* in *poiesis*. Problem ni le v pripoznanju, da tehnoznanost spodbija človekov položaj v kozmosu, temveč predvsem v spoznanju, da človek s svojim nikoli dobljenim in vendar izgubljenim položajem v kozmosu ob vsej tehnološki moči, s katero naj bi domnevno razpolagal, v temelju sploh ne ve, kaj naj počne s samim seboj, razen seveda, da se slepo daje na razpolago tej moči. Današnjemu človeku – ne po njegovi volji – manjka volja za tehnološko moč. Nadomestek zanjo ponuja trpna (neje)voljnost zasvajajoče razpoložljivosti. Tehnološka moč je nekaj, kar bistveno trpimo, in tehnoznanost ne mobilizira naše aktivnosti, marveč pasivnost, ki jo Virilio, recimo, slika takole: »Ker je interaktivno bitje prepuščeno inerciji, prenese svoje naravne zmožnosti gibanja in premikanja na sonde, na detektorje, ki vsak hip obveščajo o oddaljeni realnosti na račun njegovih lastnih sposobnosti pojmovanja realnega, kot, denimo, pri paraplegiku ali tetraplegiku, ki je sposoben *daljinsko upravljati* svoje okolje, svoje bivališče, ki je model te domotike in 'inteligentnih stanovanj', ki izpolnijo sleherno našo željo. Tako je človek, ki je bil najprej *mobilen*, nato pa *avtomobilen*, postal *motilen*, ko je prostovoljno omejil področje vpliva svojega telesa na nekaj gibov, nekaj impulzij, kot npr. pri prestavljanju kanalov« (*Hitrost osvoboditve*, str. 29).

V tem pogledu postane problem *praxis* kot človeške dejavnosti na podlagi uvidevnega odločanja še bolj pereč, saj človeku tehnoznanstvena mobilizacija njegove pasivnosti dobesedno jemlje prihodnost (voljo). Prihodnost se mu obeta le, če – postavljen pred tehnoznanstveni izziv – sam prevzame *pobudo*. Kajti tehnoznanstveni izziv je, kot nas pouči neki filozofski preblisk, fotografski negativ pobude tradicijske kulture. Odprto ostaja torej vmesje spora med izzivom tehnoznanosti in pobudo tradicijske kulture. Če nas izziv tehnoznanosti postavlja pred vprašanje smisla tradicije, potem moramo na to vprašanje odgovoriti z lastno pobudo, se torej, drugače povedano, kulturno prebuditi.

Slovenci tehnoznanstvene mobilizacije, kakor bi verjetno pokazale ankete javnega mnenja, vsekakor ne sprejemamo kot breme – prej kot razbremenitev od tradicije, ki nas utruja z domnevno kulturno zaprtostjo. Na podlagi tega se v slovenski javnosti izrecno ali neizrecno oblikuje mnenje, da je tradicijsko kulturo najbolje postaviti v zapor, saj neupravičeno bremeni državno blagajno. Bogato pa se izplača nekultura, vsakršna kulturna primitivnost in poplitvenost. Sex shopi v krstilnicah, topotanje lipicancev pod palmami, trebljenje intelektualnega prhljaja ... so naše nove kulturne posebnosti, zaradi katerih smo lokalno – kot kraj medkulturnega srečevanja – povsem nezanimivi za globalizacijski izziv. O vsem tem je res bolje pisati kot misliti. Ne verjamem, da bi tranzicija državotvorstva kulture v kulturotvorstvo države to stanje sama po sebi kaj bistveno spremenila, saj država sama stoji na tleh tradicijske kulture ali pa se ugreza v nekulturnosti. Državne institucije, ki imajo v »kulturnem pogonu« sicer pomembno posredniško vlogo, tudi ne morejo nadomestiti ali celo namestiti ustvarjajoče kulturne sredine, iz katere raste živosmiselna tradicija. Namenoma govorim o sredini, ne pa o središču. Razpirajoča sredina vzdržuje napetost med središčem in robovi. In periferno gibanje nemara evocira večjo širino smisla kot urediščenost v središču. Seveda pa moramo računati tudi z globino smisla. Le če bo zbiralnik tradicijske kulture dovolj globok, si lahko obetamo, da nas tehnoznanstvena mobilizacija ne bo preplavila in pogoltnila v svoj vrtinec.

Kulturna potreba po filozofiji se zdi samoumevna, tako da v zvezi z njo sploh ni potrebe postavljati karšnih koli vprašanj. Pa je ta samoumevnost res tako samoumevna?

Tovrstno vprašanje kakor da že *bistveno zmoti* pravkar omenjeno potrebo. Že je tu očitek nepotrebnega filozofiranja. Koliko je potemtakem pogosto izražena in vsesplošno priznavana kulturna potreba po filozofiji dejansko iskrena v svoji nameri, če ni sposobna filozofsko umeti predpostavke lastne samoumevnosti? In po drugi strani: ali lahko filozofija sploh zadovoljuje to potrebo? Mar ni njeno lastno prizadevanje prav nasprotno naravnano?

Kulturna potreba po filozofiji ne le da ni samoumevna, marveč se izkazuje tudi kot sama v sebi kontroverzna. In če vrtamo še naprej: kaj je z njo v Sloveniji, kjer se narodno samorazumevanje kljub konstituirani državnosti še naprej opira na kulturno identiteto in bo to opiranje v prihodnje s prenosom državne suverenosti na Evropsko skupnost tako rekoč preraslo v nujo obstoja? Seveda je očitno, da je tako pri konstituiranju slovenske državnosti kot pri slovenski integraciji v Evropo soprisotna filozofska zavest, ki lahko zadovolji kulturno potrebo, lahko pa tudi pokaže na njeno praznost prav tam, kjer se oblikuje narodna identiteta ali skupnostna integracija. Skratka, slovenstvo in evropejstvo sta za filozofijo najprej kritična pojma, ki ju zaradi slabe določljivosti ni mogoče enostavno sneti s programa, saj izhajata iz iste kulturne potrebe kot filozofija sama. Identiteta in integrativnost sta filozofski »kategoriji« *par excellence*. Kulturna potreba po filozofiji je torej vseeno lahko »kategorično« izražena, se pravi, vredna argumentacije. Še več, v razmerah oblikovanja nove indentitete in integrativnosti postane celo argument za filozofijo, se pravi, da odpira novo filozofsko obzorje in njegove kulturne perspektive.

Vendar pa se najdejo tudi ugovori zoper tovrstni argument. Mar filozofija ne izhaja iz univerzalne težnje po spoznanju, ki

presega sleherno partikularno danost človeka? Mar filozofije s tem, ko jo izpeljujemo iz neke kulturne osnove, ne pa na osnovi težnje po spoznanju kot takem, ne reduciramo že vnaprej na zgodovinski svetovni nazor, da ne rečemo, ideologijo? Vprašanje je kompleksnejše kot se zdi in sega na območje dihotomije med naravoslovnimi ter humanističnimi znanostmi, ki je posledica novoveške ločitve (ne zgolj razločitve) teoretične in praktične vednosti. Filozofija ni niti samo naravoslovje niti samo humanistika, niti samo univerzalno spoznanje niti samo zgodovinski svetovni nazor, predvsem pa ne kaka naknadna sinteza vsega tega. Filozofija presega vse to in v tem »tampreko« bi bilo šele treba iskati kulturno potrebo po njej.

Ta se pogosto reducira na potrebo po svetovni (uni)formizaciji oziroma spoznavno-nazorski sintezni formi, ki ni samo lažna, temveč prihaja enostavno prepozno. Kajti neprimerno bolj temeljna od prej omenjenih dihotomij je danes *globalna multiplikacija*, v kateri se informativno lahko spleta vse z vsem in kjer je tudi kultura v bistvu prešla v *multikulturnost*. »Kategorično« povedano: na obzorju je multiidentiteta in v perspektivi obstaja le multiintegracija. Ta »pomnožljivost«, ki ni zgolj pomasovljenje kulture, in »razmnožljivost«, ki ni le njena razsrediščenost in za katero pravzaprav niti dobro ne vemo, kaj v bistvu je in ali se sploh bistveno eksponira, dela vse, kar je »nekaj več« in hoče »biti večje« od danega, za od-večno. Predvsem je postala odvečna tista kulturna »vzvišenost«, iz katere izhaja tudi potreba po filozofiji kot presežni vednosti. Tako gledano torej kulturna potreba po filozofiji drugače spregovori in se šele zares postavi kot vprašanje v dobi multikulturizacije in tehnoznanstvene globalizacije. To, da na planetu še obstajajo kulture, ki jih ta proces ni zajel, ne pomeni ničesar, dokler smo izključno mi tisti, ki imamo privilegij, da si ogledujemo te »povsem druge« kulture, ne pa morda obratno. Poleg tega pa: ali smo mi, ki smo v tem procesu ali vsaj rinemo vanj, že opravili *obrat k drugosti lastne kulture*? Mar ni to osnovno vprašanje Evrope danes, ki ga odlaga na kulture zunaj sebe? Evropa gotovo ni zgolj »kultura«, je pa tista življenjska forma, ki se je formirala v kulturi in v filozofiji. In v tem Evropa še vedno vidi svojo priložnost – navkljub vsem »barbarstvom«, ki so se tu, mnogokrat prav v imenu kulturne večvrednosti – pripetile. Če-

prav je Evropa s temi barbarstvi ogromno izgubila, vseeno ni dospela do česa drugega *kot do* kulture in *od* kulture.

Pomisel, ki se sprva zdi karseda domišljava, je, ali ni Evropa v svojem zgodovinskem razvitju prav v kulturi in po njej izkazovala svojo drugost? Mar ni ta drugost njen zanos, ki povratno šele vzpostavlja odnos do svojosti? Mar ni to poseben element *svobode*, ki je omogočil evropski življenjski način? Bi bila na drug način mogoča zapoved »Spoznaj samega sebe«? S tem ko »drugost svobode« razumemo kot izkaz kulture, seveda bistveno relativiramo idejo Evrope v pogledu njenih zgodovinsko izpričanih absolutizmov. Vendar je Evropa kot središče, kot »središče kulture«, danes postavljena na obrobje globalnega dogajanja. Sleherni nov absolutizem pelje v nove barbarizme. Relativizem pa sledi kulturni potrebi. »Krize evropske človeškosti« ni niti mogoče niti treba premagovati, ker je ta kriza prav evropska človeškost sama v svoji težnji *postajati-druga*. In to je zdaj: filozofija. Kulturna potreba po filozofiji zato sploh ne sodi v sklop potreb, če s potrebo mislimo to, kar prisiljuje k zadovoljitvi. Ta namreč ne prisiljuje z ničimer in v ničemer in je v svojem jedru nezadovoljiva. Sploh ni prisila potrebe, ampak *silina svobode*. Vendar pa je specifična tudi kot svoboda. Kajti, če s postajanjem-drugi šele odkrivamo same sebe, pomeni svoboda toliko kot »prihajati na prosto« in »priti si na jasno«. Filozofska svoboda je sproščajoča prostost, ki je sprejemljiva za kulturne perspektive. Filozofija je v patosu te sprejemljivosti kulturna sproščenost. Tako pojmovanje filozofije se seveda ne nanaša na neko kontemplativno dejavnost človeškega, temveč na prenašanje človeškosti kot take – s človeka na človeka. Če v tem uvidimo naznako *tradicije evropskosti*, potem postane razvidno, da se v tej tradiciji prenaša *svoboda* in da je tu želo dogajanja filozofije v znamenju kulturne sproščenosti in duhovne prostosti. Kulturno potrebo po filozofiji razpoznamo prav s pripoznanjem, da evropska kultura ni rasla toliko v osvobajanju od tradicije kolikor *v svobodi kot tradiciji*. S tem pripoznanjem postanemo sproščeni do tradicije in s tem sprejemljivi za drugo.

Seveda se tu poraja vprašanje, zakaj zagovarjamo to, na prvi pogled antimoderno stališče svobode kot tradicije? Teza najprej ni antimoderna, saj ne postavlja tradicije pred svobodo ali celo

nad njo. Ne sprejemamo pa tudi domnevno modernistične teze, da je tradicija nekaj, kar stoji za svobodo, se obeša nanjo in jo vleče nazaj. Če že kaj, potem se teza o svobodi kot tradiciji upira postmodernističnemu konzerviranju tradicije, ki blokira možnost, da se v predanosti svobodi in iz nje predamo drugemu. Možnost drugega je danes reducirana na udejanjanje vedno istega, dejanskost različnega na omogočanje zmeraj enakega. Kljub zagovarjanju mnogoličnosti govori ena sama enoličnost. Individualnost seveda tu ni izvzeta, kolikor že se zavzema zase in si skuša nadevati masko osebnosti. Racionalnost kot kriterij delovanja se izgublja. Medtem ko se je na začetku preteklega stoletja oblikovalo prepričanje, da je um glavni krivec za propadanje kulture in dekadenco življenja, pa se iz naše situacije na prelomu tisočletja zdi veliko prepričljiveje vrniti življenju nekaj racionalnosti. A od kod naj se ta racionalnost vzame? Samo iz aplikacije svobode kot tradicije! Zato je ta racionalnost v hermenevtičnem pogledu aplikativna. Sleherna situacija pre-dajanja drugemu iz predanosti svobodi zahteva od nas umevanje, ki najdeva drug smisel – kjer ta možnost drugega smisla umanjka, sploh ni smisla in se ožijo obzorja, vse postaja nesmisel in ni nobenih perspektiv. To, da je relativnost postala edina absolutnost, še ne pomeni, da je odpiranje relacij in z njim povezana zahteva po resničnosti relacij ostala brez veljave. Aplikativna racionalnost deluje kot jezik, ki ga razumemo, medtem ko se v njem sporazumevamo.

Taka aplikativna racionalnost ostaja neznanka, dokler ne zagledamo tudi njene druge integrativne plati. Ne ostaja vse pri relacijah. S tem ko se relacije odpirajo, tudi povezujejo, integrirajo. Navajeni smo, da tradicijo jemljemo kot integrativno podlago, osvobajanju od tradicije – racionalizaciji – pa pri tem pripisujemo dezintegrativni pomen. Vendar pa ob tem prezremo, da je aplikativni moment racionalnosti ravno integrativni element tradicije. Drugače bi ostali brez orientacije v svetu, ki priteka vedno nov in vendar iz najstarejšega izvira.

Kot je z aplikacijo povezano razumevanje »odnosa«, tako je z integrativnostjo povezan smisel »celote«. Kjer je naš odnos do celote nesvoboden, tam se tudi prikriva svoboda kot tradicija. Z aplikativnim odpiranjem relacije do drugega se celota

ne ruši, marveč integrativno širi, kar nas navdaja s *skrivnostnostjo*. Nobena relacija ni povsem transparentna, vse obdaja skrivnost. Toda to ne pomeni relativizma, ki podpihuje iracionalizem. Racionalnost ostaja racionalna, dokler se zaveda svojih meja. Aplikativni racionalnosti, ki drži odprte oči za drugo, se meja naznanja v posluhu za skrivanje drugega, ki nikoli docela ne razkrije svoje skrivnosti. Aplikativna racionalnost se mora odreči absolutni transparentnosti, da bi se na meji skrivnosti skritega lahko izrekla za relativno integrativnost. To pa pomeni tudi spremembo odnosa do celote, ki ne prevladuje nad partikularnostjo bivanja, temveč je kritje njegovega razkrivanja. Celota ne obstaja, razen tako da mi sami »celimo« njen neobstoj, kar pa ne pomeni, da je vse zgolj videz in razen tega nič. Tudi ne pomeni, da ne poznamo nič drugega kot samo nas same. Razkrivanje in kritje scela drugače izpolnjuje bivanje. Celota zajema bivanje le, kolikor *prebivamo* v izpolnjevanju bivanja. In samo v tem izpolnilu prebivanja se polni celota, ki jo čutimo kot skrivnostno kritje prebivanja v izpolnjevanju razkrivanja.

Taka spekulacija o celoti, ki je vsa le v izpolnitvi prebivanja, nas je dozdevno oddaljila od tematike kulturne potrebe po filozofiji in še posebej od elementa kulture. Res samo dozdevno. Kajti ta spekulacija v resnici pove: *tudi vesolje je (samo) kultura*. Vesolje, *vaseljena*, *oikoumene* je naseljena dežela – kultura. Ali s tem zanikujemo »brezimni« kozmos, naravo, in to v imenu kulture, v imenu kulturne potrebe po filozofiji? Mar filozofija, s tem ko poimenuje bivajoče v celoti, ne izpričuje ravno nasprotne kozmološke potrebe? Tak ugovor prezre razsežje prebivanja in s tem tudi to potrebo kot naš dosežek. Ker ima vse na dosegu, se na prebivanje obrača s prezirom. In vendar ta satelitski prezir obvladuje zaslepljujoča potreba po naselitvi vesolja, ki na čuden način iztreblja naše prebivanje na zemlji.

Tudi ta satelitski prezir se lahko ozira le na kulturo naselitve na zemlji, ki je *zgodovina*. Kulturno potrebo po filozofiji lahko na novo določimo na podlagi uvida v zgodovinsko nrav filozofskega mišljenja. Mišljenje je razpiranje prebivanja in po njem relacija biti. Filozofija s tem ni kaka običajna potreba, temveč tisti nadvse neobičajni zgodovinski razpor kulture: svoboda kot tradicija.

Spet pa ne moremo mimo pomisleka, kako naj danes to svobodo ohranimo, z njo pa tudi kulturno potrebo po filozofiji v zgodovinsko dojetem smislu? V razprtosti prebivanja kot poreklu svobode. Kajti svoboda *prav kot tradicija* ne prinaša le svobode, marveč tudi običaj svobode. Nam da drugače občutiti drugo. Taka je *prostost.*

POGOVOR

Dean, ne spominjam se več natanko, kdaj sva se spoznala, toda na začetku devetdesetih let, v času, ko je fenomenologija začela pri nas začela dobivati trdnejše institucionalne temelje, te vidim kot prvega za »starešinama«, Ivanom Urbančičem in Tinetom Hribarjem. Leta 1990 je bilo ustanovljeno Fenomenološko društvo, leto pozneje sta ob založniški pomoči Nove revije začeli izhajati fenomenološka knjižna zbirka in revija, pripravljenih je bilo nekaj ciklov predavanj – in pri vsem sta nosila veliko breme prav vidva z Andrino, breme, ki je, kolikor vem, sčasoma postalo več kot samo in predvsem organizacijsko. Fenomenologija je na čelu s Hribarjem navsezadnje dobila domovinsko pravico tudi na fakulteti ...

Letos mineva deset let od ustanovitve Fenomenološkega društva. Kdo je takrat pred in za kom prihajal in odhajal, niti ni toliko pomembno, kot je pomemben dogodek sam. Pobudo za ustanovitev društva sem izrekel v nekem razgovoru s Tinetom Hribarjem o institucionalnem položaju filozofije na Slovenskem; strinjala sva se, da je treba nekaj ukreniti. Napisal sem »kurz« iz zgodovine fenomenologije na Slovenskem, orisal pomen fenomenološkega raziskovanja za sodobno filozofijo, sestavil program dejavnosti novega društva, nato pa smo skupaj z Ivanom Urbančičem, ki je postal tudi prvi predsednik društva, in Andrino, ki je prevzela »upravljavske posle«, v prostorih Nove revije organizirali ustanovni sestanek. Ta je bil, kakor se verjetno spominjaš, precej bučen, kot so bila potem bučna tudi predavanja, ki so bila tam vsak teden. Dogajalo se je, da so se nekateri sodelujoči na predavanjih »premeščali« v sosednjo sobo, kjer se je začasno sestajala prva slovenska demokratično izvoljena vlada. V oblakih izpuhanega cigaretnega dima pa se včasih niti ni več videlo, kdo je kje. Kljub temu je okolje delovalo zelo zdravilno. Kmalu se je nabralo toliko predavanj, da jih ni bilo mogoče sproti objavljati v *Novi reviji*, zato se je Tine Hribar zavzel, da ustanovimo svojo revijo in knjižno zbirko. V okviru računalniških možnosti, ki jih je ponujala Fakulteta za družbene vede, sem projekt kmalu pripeljal do realizacije. Hkrati

je že potekalo intenzivno prevajalsko delo, v ospredju sta bila seveda Husserl in Heidegger. Kmalu za knjižno zbirko *Phainomena* se je pojavila še revija z istim naslovom, katere urednikovanje je prevzela Andrina. Sam sem si prizadeval predvsem razvijati mednarodne stike; oblikoval sem mednarodni znanstveni svet revije in organiziral kar nekaj gostovanj filozofov iz tujine. Danes lahko društvo sodeluje pravzaprav z vsemi sorodnimi institucijami v Evropi, pa tudi v ZDA, Kanadi, na Kitajskem in Japonskem. V reviji Phainomena se objavljajo izvirni članki pomembnih tujih raziskovalcev s področja fenomenologije in hermenevtike. Ko sem leta 1996 prevzel predsedništvo, je bila ustanovljena tudi študentska sekcija Fenomenološkega društva, sam pa sem se posvetil predvsem predstavljanju slovenske fenomenologije v tujini, kajti zdaj je res že skrajni čas za to; tako bo med drugim pri freiburški založbi Alber še letos izšel zbornik o slovenski fenomenologiji z naslovom *Kunst und Sein*.

Glede izdanih publikacij smo z doseženim lahko kar zadovoljni, institucionalizacija fenomenologije v univerzitetnem okviru pa je »uspela« le polovično, tako personalno kot raziskovalno. Predvsem nam še vedno ni uspelo konstituirati raziskovalnega središča za fenomenologijo in hermenevtiko, kot ga je, recimo, Čehom, ki imajo v Pragi Inštitut Jana Patočke ... Morali bi se sestati tako kot pred desetimi leti, morda spet v prostorih Nove revije.

Fenomenologija je pri nas že po tradiciji bolj povezana s Heideggrom kakor s Husserlom. Vtis imam, da je Heidegger tudi v tvojih premislekih prvi mislec, a ne le kot »predmet razlage«, ampak – veliko odločilneje in kdaj pa kdaj tudi brez izrecne omembe – kot predgovornik in sogovornik, ki je zasnoval nekaj takega kot vodilno misel oziroma nakazal, nakazujoč dosegel to, kar misli daje nič manj kakor tla, če ta želi biti odgovorna misel, misel z nalogo podajati se v zgodovino zahodne misli kot metafizike in jo prebolevati. Takšen sogovornik opredeljuje, ne da bi mu bilo v konkretnem tekstu sploh treba spregovoriti v navedkih. Ko pa misli kaže nekam, kamor gre misliti, s kazanjem tudi sproščа še nemišljeno pokrajino. Kako izkušaš takšno sprostitev in kako opredeljenost?

Dejstvo, da je fenomenološka in hermenevtična misel na Slovenskem od šestdesetih, če ne že od konca tridesetih let prejšnjega stoletja oprta predvsem na recepcijo Heideggra, je treba širše osvetliti, kajti iz tega izhaja marsikaj, čeprav ne vselej samo pozitivne stvari. Vem, s kakšnimi težavami se je, recimo, spopadala Andrina, ko si je prizadevala za temeljitejši študij Husserlove filozofije kot osnove fenomenološkega raziskovanja, in sem prepričan, da ta osnova na Slovenskem še danes v precejšnji meri manjka – ni je mogoče nadoknaditi niti z reaktualizacijo Vebrove filozofije, kajti tudi Veber sam je prezrl osnovo Husserlove fenomenologije. Če sem čisto konkreten: še vedno je malo slovenskih filozofov zmožnih kritično razlikovati med fenomenom v fenomenološkem smislu in tem, kar se kaže kot pojav. Tudi večina tistih, ki jim je fenomenologija blizu, še vedno ni dovzetna za to, kar se kaže v svojem kazanju. V korak s tem gre spregledovanje kriterija svetovnosti sveta, saj se trdovratno vztraja pri predstavi sveta kot na sebi obstoječe stvarnosti, ki se pojavlja za nas, za njo pa se morda še kaj skriva. Dobro je, da je v zadnjem desetletju postalo bolj jasno, kaj Heidegger v tem osnovnem smislu dolguje Husserlovi fenomenologiji, za katero je sam trdil, da je odlikovana pot, ki jo filozofsko mišljenje lahko ubere in ki – kot takšna pot – zase terja hermenevtični osnutek (temu sicer sam namenjam osrednjo pozornost). Tisto osnovno, kar je prinesla fenomenologija, je tematizacija svetovnosti sveta, nov apriori svetovnosti, hermenevtika pa je temu pridala zasnutek človeškosti, ki se prav z ozirom na fenomen prebivanja v svetu spoprijema s krizo humanizma. Ta zasnutek se na Slovenskem, kljub intenzivnemu prizadevanju za etiko, antropologijo, personalizem, psihologijo, psihoanalizo itn., vse prepogosto preskakuje, kakor da človek ni najprej odprto vprašanje samega sebe v odgovoru sveta. Kolikor svet ni nič realno na sebi danega, nam je zasnutek človeškosti zgodovinsko naložen v smislu odpiranja horizontov. Učinkujoča zgodovinskost pa je, če tu uporabim Gadamerjevo naznako, tradicijsko posredovana v govorici. V tej zvezi nam spregovori tudi vprašanje biti, kakor ga s seboj prinaša tradicija »metafizike«, ki naj bi dospela na svoj konec oziroma na kraj svoje dovršitve. Razmislek o tem kraju v filozofiji zadnjih desetletij pri nas ni le občasno odmeval od kod drugod, marveč je tu našel svoj kraj in se pričel oglašati iz njega. In seveda sprožil

silovite protiglasove. To je osnovni razlog, zakaj je recepcija Heideggra imela in še vedno ima tako določilno vlogo v razvoju fenomenologije na Slovenskem vse od začetka šestdesetih, če ne že od konca tridesetih let prejšnjega stoletja, kajti o Heideggru so diskutirali že v Vebrovem krogu. Recepcija Heideggra je izšla in še vedno izhaja iz notranje osvobajajoče pobude slovenskega duhovnega in kulturnega žitja in nikakor ni zgolj vnanja ali, če hočeš, univerzitetniška, kar seveda zaradi znanih »pogojev možnosti« dolgo niti ni mogla biti. To pobudo je treba posebej upoštevati in obravnavati, saj se nam prav v zvezi z njo kaže samosvojost fenomenologije na Slovenskem. Na površju je ta samosvojost vidna v tesni spletenosti razvoja fenomenologije z umetniškimi gibanji in njegovi vpletenosti v slovensko družbeno dogajanje. Fenomenologija je na Slovenskem pomenila razprtje naše lastne bivanjske situacije. Recepcija Heideggra je v tem pogledu podprla soočenje Slovencev s krizo moderne in se je postopoma lahko razvila v samosvojo koncepcijo. To se, recimo, na Hrvaškem, pa tudi v povojni Nemčiji, ni primerilo, se je pa v Franciji in Italiji. Eno je namreč, če se pišejo znanstveno poglobljena dela o fenomenologiji in Heideggrovi filozofiji, drugo pa, če vanjo sežemo iz pobude lastnega kulturnega žitja. Ob Heideggru smo se vrnili k lastni tradiciji, ne le tisti ozko filozofski, marveč tudi literarni, jezikovni, religiozni, politični, ki se je zdela že ideološko prevladana in prepuščena pozabi. Zakaj pa je to bilo mogoče prav »ob« Heideggru, ki vendar razglaša konec humanizma in nihilizem, konec tradicije in njene metafizike? Zato, ker ravno ta »konec«, ki ga pomenljivo postavljam v narekovaje, zahteva zbranost za vse tisto, kar je dogodevno »na našem koncu«, se pravi v naši situaciji.

Kljub temu (ali pa prav zato) moram poudariti, da bi bilo povsem zgrešeno skrčiti fenomenologijo na ukvarjanje s Heideggrom. Do tega sem zelo kritičen. Prepričan sem, da hermenevtika in fenomenologija potrebujeta tudi drugačno širino in drugo globino, kar pa ne pomeni nujno oziroma sploh ne pomeni novih filozofskih vzorov. Mnogo pomembnejša od tega je zmožnost, da se od slehernega vzora okrenemo k zrenju samemu in postanemo pozorni na to, kar se nam uprizarja. Drugače svet neha biti živo prizorišče in postane odlagališče

vzorcev. To poudarjam prav z ozirom na fenomenološko razumevanje možnosti filozofije.

V Nemčiji postopoma izhajajo Heideggrova dela, večinoma fakultetna predavanja, ki v marsičem postavljajo v jasnejšo luč njegove objavljene spise. Na tako razširjeni tekstni podlagi je seveda mogoče razbirati faze v mislečevem razvoju ali, ustrezneje, korake na njegovi miselni poti. Tudi je mogoče izhajati od tod in izkušnjo te poti prenašati na področja bivajočega, ki so predmet različnih znanosti, čeprav ne nujno v smislu izdelave regionalnih ontologij, o kateri je govoril Heidegger sam, ko je v svoji fundamentalni ontologiji še videl znanstveni projekt: prej kot za preutemeljitev teh področij v novozasnovani znanosti bi pri tem lahko šlo za raztemeljitev vsakršne novoveško zasnovane znanosti. Nadalje je mogoče razvijati to, za kar so pri Heideggru dani samo nastavki; v mislih imam, recimo, fenomen telesnosti v knjigi Bit in čas. *In še marsikaj. Ne nazadnje pa: potrpežljivo spuščati se v to, kar je Heidegger imenoval* Kehre.

To sam imenuješ »aletheiološki obrat«, se pravi obrat, ki prav s tem, da najprej zadeva razmerje med bitjo in človekom, tudi mišljenju nalaga zasuk, in sicer od smisla k resnici biti, od utemeljevanja bivajočega v njemu lastni biti k dogodku biti samemu. Vendar je bila ta stran Heideggrove misli pri nas odkrita šele pred kratkim, v devetdesetih letih, v tvojih (in po svoje tudi v nekaterih Hribarjevih) spisih.

Recepcija Heideggra je nadvse kontroverzna: očita se mu iracionalno prepuščanje usojanju biti, in vendar njegovi spisi spodbujajo k najintenzivnejši diskusiji o možnosti filozofskega razsojanja danes; njegova zgodovina biti se zdi grobo ponarejanje zgodovine filozofije, in vendar zgodovina filozofije po Heideggru nikakor ne more biti več to, kar je bila pred njim; označen je za nihilista, in vendar se pri njem skuša najti nova podlaga za razumevanje humanosti in za dojemanje boštva in svetega; nenehno se čuti njegovo spogledovanje z nacionalsocializmom, in vendar je iz njegovo misli mogoče izpeljati tehtne razmisleke o možnostih demokracije; ne nazadnje ga je modno hoteti prevajati, a malokdo ga zares želi brati. Sam menim, da je to, kar je Heidegger domislil na Husserlovi fenomenološki osnovi, največ, kar je dala od sebe filozofija v 20. sto-

letju. Ob njega bi morda postavil samo še Wittgensteina, s katerim se pri nas premalo ukvarjamo, tudi kar zadeva prevode njegovih del. Kontroverzna recepcija Heideggra je po mojem v celoti pogojena s kontroverznim, včasih celo averznim sprejemanjem smisla filozofije sploh. Še kot študent sem namreč opazil, da zavračanje Heideggra, s katere koli strani že prihaja, korenini v nerazumevanju ali celo hotenem nerazumevanju početja filozofije. To je bil pravzaprav eden izmed povodov mojega zanimanja za Heideggra. Heideggra kratko malo ni bilo mogoče zaobiti, ker omogoča temeljni razmislek problematike, ki jo s seboj prinaša filozofija. Seveda pa sem moral najprej ugotoviti, kaj je tisto, kar filozofija nosi s seboj – zame.

Pot do »tam« ali, če hočeš, do »sèm« je pomenila neko »visenje«, v katerem ni mogoče obseči bivanja ne »od spodaj« ne »od zgoraj«. To, da sem se sploh začel resneje ukvarjati s filozofijo, je padlo kot odločitev, ko bolj življenje določi tebe, kot pa da bi ti odločal o čemer koli. Iskanje samo ni kazalo na to, da bi se lahko našel v filozofiji: bolj sem se nagibal k literaturi, k ruskim pisateljem in umetniški avantgardi, ki se je tako zanimivo pretakala v jazzovske eksperimente, pa k Célinu, Becketu, Kafki, Artaudu, Rimbaudu, Passoliniju; z zanimanjem sem prebiral to, kar se je objavljalo v Problemih in Znamenjih; iz mojih tedanjih zapiskov je mogoče razbrati dokaj mučno, a hkrati ironično posmehljivo vpraševanje, češ kako je nestvarnost socrealistične stvarnosti utemeljena v globljem nihilizmu zgodovinske eksistence sploh; in ne nazadnje sem v spremstvu Williama Blakea in Michelangela (pomagala sta mi odkriti Hölderlina) segel še po religioznem izročilu, judovsko-krščanskem, pa tudi budističnem. A vse to je bilo lebdenje brez pristanka, neke vrste pot skozi samega sebe, kjer te na koncu čaka le naslednje potovanje. Naposled me je obšlo, da moram z vsem tem razčistiti, in obstal sem pri filozofiji. Spoznal sem – in o tem sem še vedno prepričan –, da je filozofija edino, kar se dotika tebe samega, tako da je v tem dotiku hkrati stik s celoto. Filozofijo od takrat jemljem kot način življenja, ki je za nas, naseljence v evropejstvu, nenadomestljiv, saj nam odpira edinstveno svobodo. Ta interes za filozofijo je povlekel za seboj tudi osnovni študij klasičnih jezikov, jezikoslovnih teorij, drugačno gledanje na literaturo in umetnost, pa tudi na duhovni

položaj Slovencev, na katerega sem prej zrl bolj ali manj iz primorskega zornega kota, večinoma zazrt proti Italiji in tja čez proti Franciji, Angliji in Ameriki.

Moje ukvarjanje s filozofijo so še posebno spodbudili predavanja in seminarji pri Antonu Žvanu. Njemu resnično dolgujem zahvalo za vodstvo pri prvih resnejših soočanjih s filozofskimi problemi. Po uvajalnih predavanjih iz zgodovine grške filozofije pri Valentinu Kalanu, ki je bil takrat sicer veliko časa odsoten, smo pri Žvanu študirali novoveško filozofijo od Descartesa do Kanta in Hegla. Predavanja iz sodobne filozofije so mu bila vzeta že veliko prej. Še njegove disertacije o Kantu in Husserlu dolgo ni bilo mogoče potegniti iz »bunkerja«, sam pa ni objavil niti črke; povsem se je predal filozofski diskusiji. Pokazal mi je, kako filozofija kot samogovor duše odpira razgovor, ki ima razsežje biti same. Še vedno se spominjam dne, ko je slovesno razglasil, da se je upokojil in naposled le dočakal svojo svobodo – za nekoga, ki ga ni poznal, to ni razumljivo. Modrost kače je tudi v tem, da se zna pozdraviti z lastnim strupom. Zgrabil me je občutek, da nam poslej ne bo hotel povedati ničesar več o filozofiji. Nisem se zmotil. Ampak drugače bi morda še zdaj zahajali k Žvanu v seminar! Od »skokov«, ki si jih je na predavanjih in seminarjih dovolil zdaj v grško filozofijo, zdaj k Tomažu Akvinskemu ali k Nietzscheju, se dobro spominjam tudi skoka k Heideggru; govoril je o razliki med kategorijami in eksistenciali. To je bilo zame kot razsvetljenje; čeprav sem Heideggra seveda bral že prej in poznal tudi Pirjevčeve, Urbančičeve in Hribarjeve študije, so ti trije govorili iz svoje filozofske dimenzije in je bilo težko priti nazaj k temeljitejšemu študiju Heideggra. Urbančič in Hribar vendarle nista bila, vemo zakaj, univerzitetnika, navdihovala sta se v drugačni, recimo duhovnokritični razsežnosti, ki je provocirala politično naziranje. Tako sem se spodbujen od Žvana pričel ukvarjati tudi s tem, kako je s filozofskim študijem Heideggra in fenomenologije, ki je po predmetniku spadala v sklop »poheglovske meščanske filozofije«. Vendar naj spomnim, da takrat ni prevladovalo zgolj ideološko, temveč tudi filozofsko prepričanje, da smo s Husserlom, Heideggrom, fenomenologijo in hermenevtiko opravili in da nas tu lahko vodi le še historični interes. Celo Nova revija je takrat Andrini zavrnila članek o

Husserlu, češ, kaj pa naj sploh še počnemo z njim. Zanimivo je, da k aktualizaciji Husserla pozneje niso »pozivali« le analitični filozofi, pač pa pred kratkim tudi Žižek.

Z analitično filozofijo in psihoanalizo, ki sta v času mojega študija ravno širili svojo vladavino, sem se sicer kar nadrobno seznanil, vendar me nista globlje pritegnili, ker menim, da filozofije ni mogoče skrčiti zgolj na logično argumentacijo ali pa na razkrinkavanje struktur. Filozofija je celosten zasnutek in to sem takrat pričel dojemati predvsem v – po mojem neupravičeno »odklonjeni« – hermenevtični fenomenologiji. Precej svete jeze je bilo v tem, da se je Andrina sistematično lotila študija Husserla, jaz pa Heideggra, s poglavitnim namenom, da bi se njuna filozofija obravnavala na primerni teoretični ravni; najprej naju je podprl Valentin Kalan, kar pa v okviru tedanjih razmer in razmerij na oddelku za filozofijo ni bilo dovolj. Ko sva na podiplomskem študiju za mentorja dobila še Urbančiča in Hribarja, je postalo očitno, da je zadeva mišljena resno. In kmalu se je pričela tudi uresničevati. Če rečem z malce ironije, je pravzaprav »sreča«, da je bil Tine Hribar »odstavljen« na Center za preučevanje znanosti na Fakulteti za družbene vede, kjer sem dobil službo kot raziskovalec. A pustiva zdaj to. Od takrat se je veliko spremenilo. Študij filozofije na oddelku za filozofijo, kjer poučujem hermenevtiko, je danes neprimerno raznovrstnejši in upati je, da bo v prihodnje še kvalitetnejši. V odprti perspektivi postane pozitivnejša tudi preteklost: vedeti namreč moramo, da so si še v šestdesetih letih morali sposojati filozofe iz Zagreba, da bi študij filozofije potekal normalno, danes pa smo na tem, da jih posojamo mi.

Poudariti želim, da je za kolikor toliko dosleden študij Heideggra potreben študij celotne filozofske tradicije, pa tudi to še ni dovolj. Poleg tega je treba vztrajno uriti fenomenološki pogled in hermenevtični posluh. V tem se skriva zahteva, ne le da ne prezremo in ne preslišimo filozofske tradicije, temveč da postanemo njeni prestopniki, kajti tradicija v svojih višavah prinaša s seboj tudi svoje prepade. To pa spet ravno ne pomeni, da moramo preskakovati gore, marveč da s kretanjem šele začrtamo po-gorje zgrinjanja biti. V »metaforiki« okreta, obrata, *Kehre*, tiči torej »očrt«, »osnutje«. To je tako, kot bi rekel pe-

sem. *Kehre* zadeva tisto, kar se zgodovinsko zgrinja v filozofiji, to pa je dogajanje resnice (samo v filozofiji se, kakor pravi že Hegel, resnično dogaja resnica), ki je v svoji dogodevnosti resnica biti. »Okret« je v tem, da od utemeljevanja izkustva na podlagi resnice prestopimo k odprti resnici izkustva, k resnici kot odprtosti, neskritosti. Tu se skriva napotilo k *alétheia*, ki pa po svoje ne zadostuje, saj se nam danes razkriva povsem drugačno izkustvo, kot je bilo grško. Je resnica našega izkustva v koncu tistega, kar se pričenja z Grki? Je v resnici treba začeti od začetka?

V ospredju predavanj v Fenomenološkem društvu na začetku devetdesetih let je bila prav diskusija o resnici; če se prav spominjam, jo je sprožila Andrina z obravnavo Husserlovega pojmovanja resnice, na kar je repliciral Urbančič. Ker pa je Urbančič že na začetku osemdesetih let odprl diskusijo o Hribarjevem dojetju resnice o resnici, je bila v razpetost med izkustvo resnice in resnico izkustva vpeta tudi znana problematika dopuščanja biti: ali dopuščanje biti samo po sebi daje konsenz o resnici ali pa ga že predpostavlja?

Slovensko recepcijo Heideggrove misli je sprva usmerjala kritika marksizma, ki je prerasla v kritiko metafizike nasploh. Njen prvak je bil Dušan Pirjevec: v obnebju ugotovitve, da z metafizično bitjo (Bogom, idejo, materijo itn.) ni nič in da – če ponovim velikokrat izrečeno reklo – »stvari najprej in predvsem so*«, se pravi, da so vredne že v svoji biti, je slovenska heideggerjanska misel iskala blažje (post)metafizično zadržanje človeka do bivajočega v njegovi biti; sam si zapisal, da Urbančič in Hribar kot »glavna nosilca fenomenološke misli na Slovenskem« »vsak na svoj način vztrajata pri kritičnem dialogu s Pirjevčevo mislijo o dopuščanju biti«. Ali je – po drugi strani – zate največji izziv odvrnitev misli od vsega v-bitenega k biti sami? Ne kako je bit glede na to ali ono bivajoče, ampak kako* se daje, *torej k njenemu dogodku? V tvojih spisih so pogoste besedne zveze, kot sta »sebeskrivajoče razkrivanje« in »sredina raz-kritja«.*

Slovenske filozofe, ki so se v šestdesetih letih lotili študija fenomenologije in hermenevtike zaradi potrebe po mišljenju, ki ga ni mogoče skrčiti na ideologijo, ne le osebno spoštujem,

temveč vidim tudi nujnost, da se njihovo filozofsko delo primerno visoko ovrednoti. Po svoji temeljnosti, pa tudi temeljitosti namreč izkazuje evropsko raven in ni le interno slovensko pomembno, kar, natančno gledano, sploh ni nikakršna pomembnost. Vedno znova se pri Slovencih čudim sprotnemu izrivanju vsega pomembnega v pozabo in temu, da mora vsaka generacija začenjati znova. Tako ne pridemo nikamor. Prav v razmerju do nas samih ne. Zato se po svoje trudim za primerno predstavitev dosežkov slovenske fenomenologije predvsem zadnjih štiridesetih let in menim, da bodo oprijemljivi rezultati kmalu tu. Če bi delovalo fenomenološko raziskovalno središče, bi glede na »tekstni material«, s katerim že razpolagamo, lahko izdali tudi po pet knjig na leto, od tega vsaj eno v povezavi s tujimi založbami. Tako pa nismo pričeli niti s terminologijo. Konkretno nam je Fenomenološko društvo na Dunaju, ki mu predseduje Helmuth Vetter, ponudilo sodelovanje pri sestavi fenomenološkega leksikona.

Že prej sem opozoril na specifičnost recepcije Heideggra na Slovenskem, ki se najbolje izpričuje v *besedi o dopuščanju biti*. To, kar je Pirjevec pred desetletji hotel povedati z »dopuščanjem biti«, očitno v več pogledih prestopa Heideggrovo *Seinlassen*, čeprav ob tem seveda ne gre tajiti navezave. V Pirjevčevi izpovedi dopuščanja biti nedvomno govori Cankarjeva literatura, prigodila pa se je tudi v specifični družbeni in politični slovenski situaciji – ta je pripomogla k Pirjevčevemu uvidu v nemožnost revolucionarnega aktivizma ter k prizadevanju za očiščenje in prečiščenje lastne človeškosti, za odpuščanje in prepuščanje sočloveku. V tisti situaciji je Pirjevčeva pripoved o dopuščanju biti začela delovati nekako sama od sebe, predvsem Ivan Urbančič in Tine Hribar pa sta zaznala, da se tu dogaja nekaj filozofsko pomembnega, in sta ji vsak po svoje poskusila vzeti mero. Pri tem je bil mero-dajen stik mišljenja s pesništvom. Če povem povsem shematično, je Ivan Urbančič razvil predvsem *krizno*, Tine Hribar pa *kritično* komponento Pirjevčeve določitve dopuščanja biti. Kaj s tem menim? Za Urbančiča je bilo pustiti biti prestajati bit-je, *krísis* kot razločitev in odločitev v resnici biti, ki nas epohalno osvoji. Misel o dopuščanju biti kot epohalni *krísis* je razvil v več smereh in tudi v različnih ozirih, ki jih tu ne morem posebej podajati. Hribar pa je dojel

kritično razsežje dopuščanja biti v tem, da prav manko resnice o resnici ali, drugače, resnice biti terja dopuščanje biti, s čimer se pokaže tudi meja sleherne kritike ter nakažeta etični kriterij svetosti življenja in poetični kriterij svete igre sveta. Da je Hribarjeva »kritična« zaokrenitev dopuščanja biti bistveno vplivala na razumevanje postmoderne na Slovenskem, verjetno ni treba posebej poudarjati, nenavadno pa se mi zdi, da je doslej še nihče ni skušal temeljiteje obravnavati s širšega – recimo temu – kulturološkega gledišča. (Dopuščanje biti je kot kriterij sožitja sicer mogoče izslediti predvsem v spisih Spomenke Hribar, ki je Pirjevca brala skupaj s Kocbekom.) V skladu s takim nastavkom je tudi nujno, da je Urbančiču poglavitni sogovornik Nietzsche, Hribarju pa francoski misleci, kot so Derrida, Lacan in Lévinas. Že po tem lahko vidimo, kam se je usmerila fenomenološka diskusija na Slovenskem. Prav gotovo gre za eno najproduktivnejših izpeljav Heideggrove misli v evropskem merilu, pri čemer pot izpeljave ne pelje nujno tja, kamor je bil namenjen Heidegger. Sicer pa sam govori o *Hollzwege*.

Še enkrat poudarjam, da sem tu zgolj shematično nakazal problematiko dopuščanja biti, glede katere je filozofska diskusija očitno še vedno odprta. Kako je s poetološkim, religiološkim in politološkim razumevanjem dopuščanja biti, recimo tudi pri Grafenauerju, Spomenki Hribar, Novaku, Šeligu, Medvedu, Svetini, Tomu Virku, pri tebi ...? S kako metakritiko dopuščanja biti tu ne opravimo veliko, spustiti se moramo v diakritiko. Ta bi zahtevala, da resno vzamemo tudi nedopuščanje biti, se pravi *indiferenco v biti*, ki brez znamenj zaznamuje našo zgodovinsko počasnost. Kako se določamo do dopuščanja biti, ni toliko zadeva tehtnega premisleka ali predajanja čistemu mišljenju, ampak bolj naše vselejšnje zgodovinske faktičnosti. Dopuščanje biti se tako generira tudi generacijsko.

Naša generacija, recimo, ni več soočena z ideologijo. Eksistencialno »iskanje v svetu« je postalo odveč, ne trpimo zaradi »izgube sveta«, individualizem ni več povezan z izbiro, marveč z uveljavitvijo samega sebe; versko prepričanje je vzvišeno nad svetom, kolikor ga je preostalo cinikom, ki ga tlačijo podse. Skratka, ni več ne »kriznih« ne »kritičnih« razlogov za »dopuščanje biti« in sploh tako ali tako ni več nobenih kriterijev. Zdi

se, da »dopuščanje biti« potrjuje tudi siceršnje dopuščanje česar koli že, samo da je, torej indiferenco do biti. Tako zgolj »privoljevanje« biti na način »samo da nekaj je« hoče povedati, da ni ničesar »vmes«. Ta nema vmesnost, čeprav skrita očem, pa vendarle spregovarja, v tem ko »molči bit«. »V tem ko« tu naznanja diferenciacijski čas, ki nastopa v razmerju do nas in med nami.

Tudi v zvezi z »diferenciacijo« indiference v biti govorim o »sebeskrivajoči sredini« (ne središču) prebivanja, ki v sebi osredinja dopuščanje biti kot »(ono), kar (se) daje«. Tu vidim možnost nekakšne eksperimentalne hermenevtike, ki naj posreduje pri tem, da se *v celoti* odpre resnica izkustva: »sebeskrivajoče raz-kritje« torej krije sredino (»pre-«)bivanjske vmesnosti, ki se v celoti razsredinja, v čemer lahko zaznamo hermenevtični krog. Pomembno se mi zdi, da ne ostajamo le pri relacijah vmesnosti, ampak ohranimo to razmerje v celoti. »Dopuščanje biti« ni brez (drugačnega) dojetja celote in svobode sredi bivanja. Pustiti biti se torej čisto preprosto pravi: pre-bivati.

S tem se morda približamo tudi pojasnilu, kako dopuščanje biti posreduje konsenz o resnici, po drugi strani pa ga v svoji sredi že predpostavlja. V igri je odprta resnica izkustva iz panorame dopuščanja biti kot perspektivne svobode v razprtosti prebivanja. Tu se znova soočimo z razsežnostjo »delovanja«, ki jo, ko govorimo o nedejavni dejavnosti »dopuščanja biti«, vendarle nujno predpostavljamo. Dopuščanje biti je torej zame razprto tu »vmes«, a hkrati odprto »v celoti«. Ne trdim, da s tem, ko z mišljenjem stopi »vmes« razmerje »v celoti«, že premagamo indiferenco v biti. Zame je bistveno že to, da se do nje domoremo in morda na tej podlagi razvijemo druge »reference«.

Doktorska disertacija, ki si jo objavil pod naslovom Razprtost prebivanja *(Ljubljana 1996), večidel obravnava Heideggrovo prelomno delo* Bit in čas*; tudi ko ga že zapusti kot svoj neposredni tematski »predmet«, se kljub temu ves čas navezuje nazaj nanj. Vodilna nit tvojega pisanja je misel, da Heidegger s svojo koncepcijo* Dasein *ni imel namena zasnovati antropologije, znanosti o človeku, na temelju katere bi bilo mogoče vzpostaviti zgradbo metafizike; kot je sam nekaj pozneje zapisal ob Kantu,*

se novoveška metafizika zasnavlja prav na vpraševanju po človeku in zahteva znanstveno razvitje tega vpraševanja. Vendar v nekem drugem spisu kljub temu praviš, da Heideggrovo delo, tako kot Hölderlinova Empedoklova smrt *ali Nietzschejeva* Volja do moči, *pripada »skrajnostni metafiziki«. Zakaj?*

V knjigi *Razprtost prebivanja* je sicer v ospredju razlika med antropološkim in hermenevtičnim dojetjem človeškosti, vendar je bil moj poglavitni namen pokazati nujnost nove filozofske opredelitve »celote« iz aletheiološkega obrata. Kajti če Heidegger opredeli »obrat« v tem smislu, da biti ne gre več pojmovati kot »bivajoče v celoti« – potem obrat zadeva prav ta »v celoti«. Postmoderna pa je, kot vemo, izrazito negativno razpoložena do aspekta celote. Wolfgang Welsch celo pravi, da se pričenja tam, kjer se celota neha. Pogosto navajajo Adornovo antitezo: »Celota je neresnično.« To je seveda zgolj sprevrnjen hegeljanizem, ki je zelo vpliven tudi pri nas. Po drugi strani je danes mogoče zaslediti prizadevanje za nekakšno »veliko sintezo«, ki bi nas vrnila k celovitemu pogledu na svet.

Moje mišljenje celote nima ničesar opraviti s tem, saj »celota« v moji izpeljavi ne zadeva več bivajočega v njegovi biti, marveč raz-kritje, ki krije bit samo. Zato tudi poudarjam glagolsko obliko »celiti«, ki je etimološko povezana z nemškima besedama *heilen*, »zdraviti«, in *das Heilige*, »sveto«. Lahko bi tudi pripomnil, da »svetega« ni mogoče misliti, kolikor ne mislimo »celote«. Drug problem je, kako misliti stik »raze« in »kritja«, »sredino«, »vmesje«, ki stika. Nadalje je s tem povezan fenomen svobode, ki ni moja ali naša svoboda, marveč svoboda sveta, prostost. Da bi pokazal, kako so ta sovisja tudi vmesja, sem poleg »ontološke diference« vpeljal še »fenomenološko interferenco«.

S poskusom razvitja »mišljenja vmesnosti« je povezana moja odločitev za študij pri Bernhardu Waldenfelsu v Bochumu, kjer so pred leti ustanovili Kolegij za fenomenologijo in hermenevtiko. Čeprav sem študij pri njem dopolnjeval s študijem pri Ottu Pöggelerju, ki vodi tamkajšnji Heglov arhiv in sodeluje pri upravljanju Diltheyevega arhiva, ter pri Klausu Heldu v Wuppertalu, se je ta odločitev zdela nenavadna, saj Waldenfels

velja za izrazitega antiheideggrovca. Vendar sam nisem tega mnenja. Waldenfels je fenomenolog zelo širokega diskurza: šele tu se je pokazalo, kako pomembno je poznavanje Husserla – prav izhajajoč iz njega in Merleau-Pontyja je namreč razvil fenomenologijo tujega izkustva, ki nam pomaga preseči nekatere omejenosti Gadamerjeve hermenevtike, še vedno pa ne rešuje zadovoljivo problematike hermenevtike vmesnosti, s katero se sam ubadam. Predvsem pod vplivom prijateljev Klausa Helda, Landgrebejevega naslednika, Renata Cristina, nadaljevalca Enza Pacija, in Paula Koube, najmlajšega učenca Jana Patočke, sem tej *inter*sferi pridal še *atmos*fero kulture oziroma medkulturnega stika; to gotovo ni zgolj modna zadevščina, saj sem se lahko prav na tej podlagi iz drugačne perspektive vrnil k problemu zgodovinskosti v filozofskem mišljenju in vprašanju utemeljitve/utemeljenosti filozofije. O tem se sicer rad pogovarjam z Damirjem Barbarićem iz Zagreba, pa tudi z Ivanom Urbančičem.

Povezava med antropološko utemeljitvijo filozofije in metafiziko je večplastna; Heidegger v razpravljanjih takoj po izidu knjige *Bit in čas* ugotavlja, da metafizike kot dogajanja tubiti ni mogoče nadomestiti s filozofsko antropologijo. V razpravah iz štiridesetih let, ki sodijo v sklop premislekov o preseganju metafizike, pa pravi, da se filozofija v času dovršitve metafizike izteče v antropologijo. Ta trditev mi je dala misliti, kaj naj potem antropologija danes sploh pomeni. Vsekakor več kot filozofsko disciplino, ki pretendira na utemeljevalno metafizično vlogo, kakor še pri Schelerju, pa tudi več kot obsežno raziskovanje na področju humanistike. Antropologija, ki je tu v igri, je antropologija po koncu človeka, antropologija, ki je konsekvenca tega, da je človek samega sebe obsodil na konec, kot po svoje ugotavlja že Pirjevec ob Kafkovem *Procesu*. Taka antropologija je v svojem bistvu antropodiceja, ki ima vesoljne pretenzije. V tem pogledu velja razmisliti, kako se nas to, kar se dogaja na področju genske tehnologije, pa tudi na bolj zabavnem in sproščajočem področju medijske kulture, dotika kot neka človeškost po človeku. Ali je prevladanje metafizike dovoljšnja podlaga za opredelitev problema humanosti danes? Derrida pa še kdo, recimo, meni, da je z metafiziko treba odpraviti tudi tisto, za kar je metafizika skrbela, namreč predvsem

človečnost človeka, kakor da bi bila ta skrb že sama po sebi metafizika. Vendar antropološkega argumenta ne odpravimo z argumentom proti človeškosti ali celo zoper njo.

Po drugi strani pa, ali ne gre razumeti pozitivno, da prevladovanje metafizike pomeni dinamiko dovršitve metafizike same? Tu je pomenljivo poigravanje z besedama *Überwindung*, »prevladanje«, in *Verwindung*, »preboletje«. Nadvse pomenljivo. Radikalno povedano: *dinamika dovršitve metafizike ima smisel bolečinske revolucije*. Bolečina ima to lastnost, da zbira vase in sprošča od sebe, da zgrinja in razgrinja. Bolečina je vzdržnost občutja in skrajnost volje in v tem smislu sama v sebi razvnema duha revolucije.

Na tej podlagi govorim o *skrajnostni metafiziki* pri Hölderlinu, Nietzscheju in Heideggru. Mislim pa bolečinsko izostritev dogajanja metafizike, v kateri ta v svoji skrajnosti pride na *svoj drugi kraj*. V tem smislu je zgodovinskost tudi v knjigi *Bit in čas* izpeljana iz skrajne ekstatične časovnosti. Pozneje jo Heidegger premišljuje iz epohalnosti biti same, ki pa »gre v nič«. Kar zadeva dovršitev zgodovine biti, tudi sam govori o *eshatologiji biti*. Sprašujem se, ali zgodovinskosti vendarle ni mogoče misliti drugače kot s »skrajnega konca«, ki obeta »začetek na drugem kraju«, recimo če mislimo tradicijo kot prenašanje, celo kot prinašalko svobode, kar je seveda v najostrejšem nasprotju s pretenzijo osvobajanja od nje. V zvezi s tem je nekaj bistvenega zaslutil že Gadamer, vendar ni bil dovolj vztrajen pri zasledovanju »zgodovinsko učinkujoče zavesti«, ki je, kot je sam poudaril, bolj bit kot zavest. Bit kot dogajanje – mar ni v tem nekaj čudnega, nezaslišanega, to, kar niti ne začenja niti ne končuje, kar pa se vedno znova žene k začetku in koncu? In od tod misliti tradicijo kot spuščanje biti v pre-bivanje?

Zadnje poglavje knjige Razprtost prebivanja *si objavil tudi kot samostojen spis z naslovom* Sredina raz-kritja. *Povsem upravičeno, saj se v njem ne ukvarjaš več s Heideggrovo razgrnitvijo* Dasein, *tubiti, se pravi človeka kot bitja, ki v vrženosti v svoj tukaj razumeva samo sebe v svoji biti. Nasprotno: gre za vstop v obrat od razumevanja biti, kjer se vpraševanje po biti zastavlja* s strani *človeške ek-sistence, k dogodku biti, k tistemu* Es gibt

Sein, *s katerim se odpre druga stran. Vendar ne kot onstran: mišljenje prav in šele od dogodka biti sčm upošteva človeka kot smrtnika, ki se mu prigodeva bit. Obrat zato ni prelom in odhod drugam, ampak menjava strani. Kontinuiteto med stranema predpostavlja, napovedujoč njuno menjavo, tale tvoj stavek, zapisan še v tistem delu knjige, kjer obravnavaš* Bit in čas*: »Samo tam, kjer je neko razumevanje biti, se pravi, kjer eksistira tubit, se daje* [es gibt] *bit ...«*

V bitnozgodovinski (retro)spektivi se faktična eksistenca ne izgubi. Isto velja za spekter dogodne četvernosti sveta. Najprej si moramo razjasniti, da in kako vprašanje biti prav kot vprašanje zajema človeškost človeka. Vedno znova se namreč prezre, da je prav to posebnost Heideggrove obravnave biti. Zato sem v *Razprtosti prebivanja* v nasprotju z Derridajem, deloma pa tudi s Hribarjem, vztrajal pri tem, da zaokrenitev od vprašanja biti k vprašanju nas samih v knjigi *Bit in čas* ni metodični spodrsljaj, temveč, kot nekje pravi Heidegger sam, »obrat pred obratom«. Hermenevtika fakticitete predstavlja skupaj s svojim metaontičnim prevratom precej obširen filozofski program, ki bi ga iz drugačne perspektive mogoče celo veljalo obnoviti. Tu ne bi rad zahajal v nadrobnosti. Vprašanje biti ne abstrahira od faktične dimenzije »nas samih«, tudi ko gre za bitnozgodovinsko raven; faktičnost je tu vzeta epohalno-zgodovinsko. Vprašanje »Kdo sem?« je, prvič, lahko naznaka individualne in, drugič, bitnozgodovinske faktičnosti, v obeh primerih pa bistvene faktičnosti sveta. Gre za fakt, da je svet naša faktičnost. Kako iz nje misliti take fenomene, kot sta, recimo, »telesnost« in »narava«? Mar ta dva fenomena nista predsvetna? Lahko da, vendar naš odnos do njiju, kolikor je odnos, ne more biti nesveten. Prav v tem je pomen hermenevtike vmesnosti, ki sem ga naznačil prej. Telesnost in narava sta za nas najprej dosegljivi iz neke medtelesnosti in mednaravnosti. Podobno velja, recimo, za spolnost. Derrida v tej zvezi navrže problem *Dasein* kot nevtruma in prezre, da ta nevtrum zadeva svet, ne pa faktično spolno razliko. To, da sem moški ali ženska, faktično določa moje svetne možnosti, vendar prav in edino kot svetne. Kaj je potem tu, recimo, z ljubeznijo, ki jo Heidegger kot eksistencial dozdevno podreja skrbi? Skrb kot skrb pre-bivanja naznačuje celotno razpirajočnost biti-v-svetu, brez katere se ljubezen ni-

koli ne bi mogla širiti po svetu in seči človeku v globino srca ali pa se skrčiti v sovraštvo.

Eno najprodornejših obravnav Heideggrove pozne misli, kar jih poznam, je v doktorski disertaciji z naslovom *Heideggrova fenomenologija sveta* podal prijatelj Peter Trawny, s katerim sva se srečala v seminarju Klausu Helda v Wuppertalu. V kontekstu »mišljenja dogodja« je skiciral tudi svetno faktičnost ljubezni, žrtve, domovinskosti, otroštva, prijateljstva in telesnosti.

Na strani, ki se odpira z razumevanjem biti, torej na strani faktične eksistence, se mi postavlja nekaj vprašanj. Najprej v zvezi z otrokom. Če je človek v skladu z merodajno grško definicijo zóon lógon échon, *kdo je potem otrok, dokler je še brez govora? Odgovarjaš, da mu govor resda manjka, a ga v možnosti vendarle »ima«, in sicer kot »možnost eksistence«. Otrok torej še ne ek-sistira, se še ne razumeva v svoji biti, se navsezadnje ne vprašuje in v resnici sploh ne more vprašati po biti, ker nima govora, razumevanje pa potrebuje govor ali govorico (ne nujno oglašeni govor) tako rekoč kot svoj element. Zato vprašujem: kako otrok sploh pride do govora? Tako, da nekoga sliši govoriti in razume govorni dogodek, še preden dojame njegovo vsebino, kot, denimo, trdi Bernhard Waldenfels? A razumeti dejstvo pomenjanja je nemara nekaj drugega kot biti soočen s pomenskostjo, o kateri v knjigi* Bit in čas *govori Heidegger. Mar pomenskost, »zgovornost« danosti reči za človeka, ne predpostavlja izkušnje govorice? Mar ni tako, da le temu, ki govorico že ima, nekaj pomenja to, kar ima na dosegu roke* (vorhanden) *kot še neogovorjeno?*

Kdo je torej otrok? Ali mu opredelitev iz perspektive faktične eksistence, češ da je »možnost eksistence«, prav s tem, ko mu odkaže možnost človeškosti, de facto *ne odvzame človeškosti same?*

Veseli me, da si mi postavil to vprašanje, kajti ravno z izkustvom otroškosti se odpira ena tistih vmesnosti, o katerih govorim. Vmesnost je posredi najprej v tem, da večinoma izhajamo iz svoje izkušnje z otroškostjo, ne pa iz tega, kako otrok izkuša samega sebe v njej. Zdi se, kakor da mu ravno to samo-

izkustvo manjka. In vendar je v tem manjkanju posredi neko izkustvo, ki ga moramo upoštevati, če naj poizvemo, kako je z otroškostjo. Naj opozorim, da je že Husserl okrog leta 1935, ko je obširno razgrinjal probleme intersubjektivnosti, razmišljal o tem, kako je z intencionalnostjo pri otrocih, in sicer, da je v možnosti že prisotna, pa vendar prav v možnosti omejena z zmožnostjo percepcije lastne telesnosti. Intencionalnost je pri otroku možnost igre. Igre ni mogoče igrati, če je ne igramo resno. V tem smislu lahko pri otroku govorimo tudi o hiperintencionalnosti. Način otroške samoizkušnje je torej igra, v kateri si otrok priigrava svet, zato se ta zanj »izraža« v igri. Tu pridemo do besede, pri čemer gre najprej za igranje z njo. Otrok ne more razvijati zmožnosti govora, ne da bi ubesedoval svet, ki je zanj sicer res le igra, napol svet, napol beseda, pa vendar popolnoma zaresna igra. Otrok, kot pove beseda sama (ot-rok), ni v posesti besede, čeprav je v njeni možnosti, kar pomeni, da se lahko razvija v njej in da ga lahko spremljamo pri razvijanju te možnosti. Gre za možnost človeškosti, ki je kamen ali žival kot take nima. Po njej je človek besedni spomin.

Ta spomin, ki se oblikuje v otroštvu, je vsekakor nekaj specifičnega v smislu eksistenčne izkušnje pred izkušnjo eksistence. Sicer pa je o tem lepo spregovoril tvoj oče v eseju o Handkeju, ki mu je bila slovenščina jezik otroštva in ga je nato, že pozabljena, eksistencialno zavezovala v literarni izkušnji. To seveda kaže, da svojega otroštva eksistencialno ne moremo preložiti na koga drugega, marveč ga prenašamo kot svojo možnost eksistence. Zato ga lahko vedno znova spet najdevamo, tudi tedaj, ko ga ni več, ko nimamo nikogar več iz otroštva; ko ni več rojstnega kraja, ostaja pokrajina otroštva, kot bi bila spletena iz nekih daljnih sanj, v katerih smo prvič bili doma.

Vmeščenost eksistence med domače in tuje je povezana prav z otroštvom, saj je osrednji nasledek igre z besedami, da se znajdemo v svetu doma in, ko odrasemo, doma v svetu. Zato je izredno pomembno, da se otrok počuti doma tako v svoji družini kot v svoji družbi, kar je odvisno predvsem od tega, kako mu govorimo. Naj tu spet omenim Husserla, ki v razmišljanjih o *Heimwelt* – »svetu doma«, za to v slovenščini nimamo najustreznejše besede – poudarja to njegovo specifičnost, da se

prenaša prek pripovedovanja o tem, kako je bilo nekoč, se pravi v elementu tradicije kot zgodbe. Torej se eksistencialna možnost otroškosti posreduje s tem, da otroka v igrivi pripovedi sprejemamo v človeškosti in mu jo hkrati dajemo.

Vprašujem naprej. Kdo je Kaspar Hauser, tisti »resnični človek« (ali morda celo prej pesniški lik), ki ga je komaj zamisljiva človeška krutost prisilila prebiti otroštvo v popolni osami? Ta lik so upesnjevali Georg Trakl, Peter Handke in Werner Herzog. Iz Herzogovega filma se spominjam hribovske koče, leta dolge igre svetlobe in teme ter, morda, nečesa takega kot neizmerne tesnobe med kitami. Ali pa je reči to o bitju – oropanem poslušanja človeške govorice, prikrajšanem za svetlobo in temo, nasilno vrnjenem pred prvobitni fiat lux *– že prekračitev meje, ki je za nas postala neprestopna, in je zgolj umišljen, verbalen izhod iz izkušnje govorice, s katero so se za nami zaprla vrata v morebitni »pred«? Kajti v resnici bi bilo treba zdajle, v govorici, umakniti iz igre oboje, ... in ..., kolikor brez imena ni fenomena.*

Torej: kdo je to bitje, če biva zunaj elementa, v katerem bi se eksistencialno razumevajoče, vprašujoče se po svoji biti »počlovečilo«, če biva le v golem videzu človeka, v njegovi navideznosti? Kdo je ta odlikovani lik moderne sage, če ni ne človek ne žival? In ne nazadnje, kdo je blaznež, če ni le bitje brez govora, ampak od začetka in ves čas tudi brez zmožnosti govora, še več, celo brez dovzetnosti za besedo, za smisel, kar je eden mogočih pomenov grške besede lógos*?*

Primer Kasparja Hauserja, ki ga omenjaš, po mojem kaže ravno na nekonstituiranje neke možnosti, ki je otroku človeško prirečena kot možnost, čeprav je dejansko ne izreka. Ravno zato v svoji nekonstituiranosti izstopi kot možnost in prejme že pravo pre-roško razsežje. Postavlja se vprašanje, ali v govorici, kolikor jo človek prevzema kot svoj govor, ali torej skozi govorico, ki ne le učlovečuje, marveč tudi počlovečuje, ne gre neka želja, ki jo od znotraj raztre in ki se skozi njeno režo zarežijo obronki sveta. Mar tu nimamo naposled opraviti z neko samoto, ki traja tudi še čez človeka? Kaj pa, če človek bistveno naseljuje to samoto tostran narave in onstran kulture? Pomisliti je treba, ali nas prav ta brezkrajnost, ki izpričuje neobsegljivost človeškosti v njeni razpetosti med ničem in ničem, ne navda s

slutnjo boštva nad prepadi. Ob tem nas prevzame vesoljno usmiljenje.

Razumevanje je človeško, ne pa zgolj antropološko določilo. Norec v nekem smislu lahko razume bolje in več od »normalnega« človeka. Navsezadnje je pri Nietzscheju norec tisti, ki razglasi smrt boga. In v filmu Tarkovskega je rečeno: »Kakšen pa je ta svet, če mora norec povedati resnico o njem?« Vendar »mejne situacije«, kot je blaznost, po svoje terjajo situiranost sveta v govorici.

Kasparja Hauserja – tako rekoč samodejno – primerjam s tujcem na Petkovškovi sliki *Doma*, pravzaprav z vsemi obrazi na njegovih slikah. Morda me je k temu napeljal Cankar, ki je v črtici *Petkovškov obraz* opisal svoje videnje te slike.

Na začetku knjige Razprtost prebivanja *omenjaš ob grštvu kot določilno za zahodno razumevanje človeka tudi krščanstvo. Ali svetopisemske besede o človeku kot Božji podobi in podobnosti, ki so podlaga za vsako krščansko opredeljevanje človeka, niso vendarle čudovito zajemalne? Kot Božja podoba človek namreč ohranja svoje (meta)ontološko dostojanstvo kljub krnjavosti in izobličenjem svoje konkretne zemeljske bogopodobnosti; blaznež je še vedno »božji človek«.*

Strinjam se s tem, kar praviš glede svetopisemske besede o človeku kot božji podobi, le da ta podobnost predpostavlja tudi že raz-liko med Bogom in človekom. Zato se lahko razmahne ločevanje med podobnimi in nepodobnimi, med spodobnimi in nespodobnimi. Razlika med bogom in človekom ravno ne bi smela, tudi po grškem tragičnem razumevanju ne, voditi v ločevanje med ljudmi, temveč bi jih morala povezovati. V tem je po mojem velik pomen uobličenja Boga v človeku, ki ga je prineslo krščanstvo. Spet pa tu prihaja do ločevanja med verniki in neverniki, pravovernimi in krivoverci, kristjani in pogani. Tako mi tudi ni prav nič všeč, da se (znova) govori o poganski filozofiji. Bojim se, da se bo komu zareklo »podganski«.

Morda bi ravno »nemetafizično« dojetje svetopisemske besede o človekovi božji podobi lahko pomagalo ne le k razu-

mevanju človeka, marveč tudi k sporazumevanju med ljudmi, k medčloveškemu in kulturnemu zbliževanju, v katero ob vstopu v tretje tisočletje upamo vsi. Pomisliti pa je treba predvsem na tiste, ki tja nimajo vstopa in tudi gojijo kaj malo upanj v zvezi s človeško civilizacijo – in teh je na našem planetu celo večina. O tem je pred kratkim že kar alegorično spregovoril dokumentarec o Nubih.

Če iščemo nemetafizični značaj svetopisemske prispodobe o človekovi božji podobi, ki ga seveda lahko le potrdim, se moramo vprašati o metafizičnosti kot merilu. Kajti to merilo je zgodovinsko preneseno, kot je »metafizična« recepcija Svetega pisma, in zato odseva naš zorni kot. Sicer pa moram v »obrambo« metafizike reči, da je spoštovanje človeškosti že vsebina umnosti. Znan je Aristotelov rek, da čeprav ne morem spoštovati sužnja, vendarle lahko spoštujem človeka v sužnju. Aristotel gre v razmišljanjih o prijateljstvu še dlje s svojevrstno teorijo »samozavedanja«, kjer se potrudi zagledati jaz v drugem jazu.

Stopiva korak nazaj. Če je res, da Heideggrova misel daje tla: ali so zate, misleca na njeni sledi, mogoča tudi srečanja z drugimi mislimi, s tistimi, ki so iz nje vsaj z nekaj svojimi koreninami izšle, na primer Lévinasova ali Derridajeva, in z onimi drugimi, ki so po svojem izvoru drugačne, korenito heterogene, iz starega religijskega izročila? Gotovo da, toda: ali je med njimi mogoč tudi pristen in odprt, nezavarovan in ranjujoč pogovor, ki pusti zaznamujoče sledi pri obeh sogovornikih? Ali se tedaj ne tresejo, morda celo ne obračajo tla?

Heideggru pripada ključno mesto v filozofiji 20. stoletja po eni strani zato, ker mu je uspelo združiti temeljna vprašanja filozofske tradicije z uvidom v nujo njihove preobrazbe. Gre za fenomenološko uvidevnost, ki ne le destruira horizont tradicije, marveč hkrati konstituira drugačne horizonte in s tem nenehno preoblikuje tudi svoj način gledanja. Na tej podlagi je razgovor, ki ga omenjaš, ne samo možen, temveč po svoje tudi nujen, če si hočemo razjasniti filozofsko situacijo v 20. stoletju. Pri tem seveda ni nujno, da se razgovor, ki se pričenja pri Heideggru, spet vrne nazaj k njemu. Konkretno se s takim razgovorom

veliko ukvarja filozofska hermenevtika, kolikor ji gre za vprašanje možnosti filozofije. V tej smeri si je najbolj prizadeval Paul Ricoeur, pa tudi Gadamer se ni nikoli zapiral pred možnostjo dialoga – v tistem z Derridajem je, se mi zdi, celo pokazal neprimerno več dobre volje.

Delo hermenevtike seveda ni v kaki historični sistematizaciji filozofskih pozicij, kot je to, recimo, nekoč pri nas poskušala marksistično naravnana kritika tako imenovane meščanske filozofije. Še vedno upoštevam to, kar je nekoč dejal Anton Žvan, ki se je tudi sam ukvarjal s problemom raznovrstnih usmeritev v sodobni filozofiji, in sicer, da po lastni nuji ne pozna svojega Hegla. Zato nisem pristaš postheglovskega branja enega filozofa skozi drugega, ki pri nas pogosto prehaja že kar v filozofski stil. Skozi neko filozofijo ne morem priti skozi z neko drugo filozofijo. Lahko pa se pri kakem mislecu – in le tedaj ga lahko imenujemo mislec – strne vsa filozofska problematika, tako da daje temeljno orientacijo za nazaj in za naprej. Tako je, recimo, že s Heraklitom ali pa, na drugačen način, s Platonom in Aristotelom. Slediti Aristotelu v tem pogledu ne pomeni nujno kolaboracije z aristotelizmom. Tako sledenje ima lahko pristno filozofsko motivacijo. S tem pravzaprav zadenemo ob enega ključnih problemov hermenevtike pri rekonstrukciji pogojev možnosti interpretacije ali recepcije filozofije.

Hermenevtika si mora prizadevati, da osnovo za srečevanja in razhajanja v filozofiji vzame kot svoj lastni zasnutek. Sam sem to poskušal v zvezi s fenomenološkim dojetjem zgodovinskosti. Ena poglavitnih Gadamerjevih zaslug je, da je pokazal, da zgodovinskost odprto učinkuje v jeziku. Različne usmeritve v sodobni filozofiji morda res ne najdejo skupnega jezika, vendar so vse po vrsti osredinjene na jezik oziroma na jezikovno izkušnjo. To pa spet ne pomeni, da poglavitna téma sodobne filozofije in njena hermenevtična možnost tičita v jeziku. Vprašati se je treba, zakaj v ospredje stopa jezik. Sam na to vprašanje odgovarjam: zato, ker ga v ospredje potiska krizna situacija humanosti, ki se v skladu s tradicijskim pojmovanjem govorno izkazuje kot taka. Tudi v svoji tesnobni stiski. Pri tem je ranjen jezik sam. Vprašanje humanosti je torej mogoče vzeti za to, kar posreduje med različnimi usmeritvami v sodobni filo-

zofiji in kar posebej zase terja hermenevtični zasnutek. Isto velja tudi za dialog, ki ga je glede krizne izkušnje humanosti imela filozofija z religijo, velikokrat prav na Heideggrovi sledi. Ta sled vodi tudi z Zahoda na Vzhod.

V tvojih spisih je večkrat mogoče zaslediti opozorilo, da vpraševanje po biti na podlagi ontološke diference, razlike med (v metafiziki pozabljeno) bitjo in bivajočim, vodi k resnici biti in ne onstran nje, v aletheiologijo in ne v metaontologijo – skratka: k dogodku biti, onstran katerega ni (nad)bivajočega počela. Kaj misliš o Lévinasovem očitku, naperjenem zoper Heideggra, češ da spada med tiste, »ki si ne prizadevajo oditi onstran biti«? Seveda je ta očitek mogoče kratko malo zavrniti z nasprotnim očitkom, češ da Lévinas po drugi strani spada med one druge, ki so v odpadništvu od učiteljevega nauka padli globoko nazaj in se onstran biti vzpenjajo pripeti z varnostnim pasom metafizične tradicije. Toda takšna kretnja samo zastre problem Heideggrove kritike metafizike in prepreči pogumnejši poskus vpogleda vanj.

Lévinasa filozofsko verjetno ni mogoče skrčiti na to, kar kritičnega pove o Heideggru – v smislu možnega razvijanja fenomenoloških gledišč velja isto, recimo, za Merleau-Pontyja ali Paula Ricoeurja. To moje stališče je povezano s tem, da sem se z mislijo francoskih fenomenologov in hermenevtičnih filozofov seznanjal pri diskusijah v Waldenfelsovem seminarju. Posebno mi je bilo všeč tisto, kar je o Lévinasu sredi šestdesetih let v obširnem zapisu *Metafizika in nasilje* povedal Derrida, ko je bil Lévinas še malo znan. To, kar Lévinas odkriva, je nasilje biti, ki ga z biti prenašamo na drugega; zato predlaga, da z obličja drugega na bit prenesemo milino. To je dopuščanje biti kot usmiljenje, do česar je po svoje dospel tudi Dušan Pirjevec.

Lévinasova misel se mi je odprla prek Ludwiga Wenzlerja, teologa iz Freiburga, ko sem v gotskem stolpiču Inštituta za teoretične znanosti v Pragi prisostvoval njegovemu pogovoru o angelih spremljevalcih. Ko sva potem skupaj potovala iz Prage v Freiburg na simpozij o fenomenološki etiki, nisem mogel nehati razmišljati o tem, kakor tudi pozneje ne, ko se je v Freiburgu govorilo o Lévinasu. Spraševal sem se, kje v razgovoru z drugimi spregovarja vmes tisto tretje.

Vendar menim, da je izhajajoč iz Lévinasa neustrezno ločevati med judovsko-krščanskim poreklom etike in grškim izvorom ontologije, saj je na dlani, da so z etiko kot tako pričeli Grki. Drugače pa sem prepričan, da Lévinas prezre, da nas bit že pri Heideggru nagovarja od drugod za drugo. Avtor izrazito hermenevtične provenience, kot je Günter Figal iz Tübingena, zagovarja tezo, da Heidegger v knjigi *Bit in čas* pristopa k vprašanju biti še iz imanence tubiti in da se šele v *Prispevkih k filozofiji* s koncepcijo »poslednjega boga« domore drugosti, ki nam drugače odpira vprašanje biti. V tem pogledu govori tudi o Heideggrovi teološki kritiki moderne, kar je zame seveda problematično, če je bit sama tisto razločujoče. Naj se navežem na tisto, kar sem prej govoril o aletheiološkem obratu (po njem ne pripada toliko razkritost biti, kolikor bit razkrivanju, kar terja razmislek sredine tega raz-kritja in tako tudi diferiranja diference same): poslednji bog je ravno zato, ker je mišljen v prihajanju od drugod kot drugi, iz raz-like krit v skritost.

Heideggrova kritika razločuje v metafiziki notrišnjo zvezo bivajočega in božjega ter s počasno natančnostjo in prodorno ostrino, s katerima poteguje za seboj, razbira v njej onto-teološki ustroj. Vendar sem in tja tudi že sodobna fenomenologija ugotavlja, na primer, da Heidegger »niti z eno besedo ne upošteva Tomaževe negativne filozofije, predvsem tega, da Bog nikakor ne more biti obstajajoče *bivajoče, saj v pravem pomenu (*proprie dictum*) sploh ni nobeno bivajoče«. To pripominja A. K. Wucherer-Huldenfeld k Heideggrovi obravnavi Tomaža Akvinskega.*

Ne vem, ali Wucherer sam res ve, česa Heidegger ne ve. Kot sem omenil, je vse odvisno od tega, kako razumemo ontološko diferenco. Predvsem je ne smemo zamenjevati s teološko diferenco, ki pa vključuje njene elemente, prav tako kot henološka diferenca. V tem okviru je elementarnost ontološke diference seveda poznal tudi že Akvinski, pa ne le on, temveč vsa filozofska tradicija. Ontološka diferenca je podana že s samo formulacijo biti v substantiviranem deležniku srednjega spola *tò ón, ens*. Toda dogajanje filozofije znotraj ontološke diference ni tudi že kar izkustvo diference kot take, ki ga odpre šele Heidegger.

Na to, da Heideggrova kritika metafizike spregleduje misel, zbrano pod skupnim imenom negativne oziroma apofatične teologije, je pri nas večkrat in izčrpno opozoril Gorazd Kocijančič. Zanikanje je v tej misli po njegovem trojno: prvič, zanika kar koli, kar bi bilo mogoče kategorialno zaobseči in Bogu prireči iz reda bivajočega; drugič, zanika, da bi Bog sploh bil bivajoče, četudi v najvišji presežnosti nad bivajočim, kot ga srečujemo v svetu; in, navsezadnje, zanika samo sebe, s čimer se odpove moči pojma in vsakršni obvladovalni pre-tenziji, ki utegne nositi tudi še njegovo gibanje, gibanje zanikanja, ter se odpre za »samorazkritje« Božje skrivnosti.

Nisem prepričan, da ima Heideggrov spregled apofatične teologije, če že obstaja, kaj opraviti s Heideggrovo kritiko metafizike, če že vzamemo, da tu sploh gre za kritiko; o tem namreč dvomim. V zvezi s čim naj bi Heidegger spregledal apofatično teologijo? V zvezi s samim vprašanjem biti, v zvezi z dojetjem boga, kolikor spada k vprašanju biti, v zvezi s čistim religioznim umevanjem boga, verskim prepričanjem ali v zvezi z nihilizmom biti? »Negativna teologija« je podana v zelo različnih koncepcijah, nedvomno pa nas vrača nazaj k Platonu. Očitek, da je Heidegger prezrl negativno teologijo, lahko z nekaterimi zadržki zvedemo na očitek, da je njegov vidik obravnave Platona kot začetnika metafizike napačen. Sam ne bi rekel, da je napačen, ni pa po mojem ustrezno, opirajoč se na Heideggrovo razlago enačiti Platonovo filozofijo s platonistično metafiziko in delati iz tega ideologijo. Gadamer se je trudil pokazati, da dialog s Platonom odpira tudi drugačna filozofska obzorja, če seveda sami že imamo drugačen zorni kot. In če že vztrajamo pri tem, da je Heideggrova razlaga Nietzscheja prešibka, potem bi morali nekaj podobnega ugotoviti tudi glede njegove razlage Platona. Če seveda Heideggru pri obračanju k Platonu sploh gre za razlago! In če bi vedeli, na robu katerega dogajanja in pred katerim obratom smo mi sami. Kajti ne smemo pozabiti, da je metafizika za Heideggra v dogodevnosti biti. Kako »negativna teologija« spričo nje sploh postane aktualna?

Pot zanikanja v negativni teologiji, ki jo opisuješ, predpostavlja neko razumevanje tistega, od česar zanikamo, torej neko razumevanje biti. Lestvica je, še posebno, če jo potem, ko gremo

še prek tistega najvišjega, odvržemo, že postavljena na ravnini biti. Poleg tega negativiteta tu ne zanika pozitivnega prepričanja o Bogu, ki ga izpričuje vera. Vera ne more biti negativna, ker je neka možnost eksistence, kvečjemu se lahko v svoji negativnosti prevesi v dvom. Vendar ne napak razumeti teh pripomb. Čeprav sam ne vidim možnosti te poti, nočem spodbijati, da je za koga drugega možna. V njej je možnost aktivne transcendence. Reaktualizacija negativne teologije pripada stanju dovršitve metafizike, v katerem mora tudi religiozna miselnost priti do svojih skrajnih možnosti in prestati bolečinsko revolucijo. Zato reaktualizacija negativne teologije kot aktivne transcendence verjetno seže veliko dlje od tistega, kar predstavlja pozitivno pozicijo teologije. Vendar to tako vidi filozofija. Delovanje v skritem vsekakor ni enoznačno. Skrivnosten je že dotik kože.

Ali Heideggrov spregled oziroma, če se s tem bolj strinjaš, (ne)mišljenje apofaze (vsaj kolikor je ostalo neizrecno, netematsko) ni povezano s tistim zanimanjem, ki se morda najočitneje pokaže v slovitem projektu destrukcije iz knjige Bit in čas*? Destrukcija tu pomeni razgraditev zahodne misli vse do zadnjih osnov njene pojmovnosti, vendar – in v tem pogledu ni nič negativnega – z namenom, da se v njih spet prikaže faktična vsebina prvotno mišljenih filozofskih pojmov, ki je v stoletja dolgem filozofiranju, vse od prvih prevodov grške filozofske govorice v latinščino, postajala čedalje abstraktnejša. In če gre pri tako mišljeni destrukciji v resnici za to, da »dobimo tla«, kot v spisu* Filozofska govorica med prevodom in tradicijo *sam zapišeš v narekovajih, torej da se pojmu spet povrne zajemalna moč za prisvojitev položaja, v katerem smo mi sami: ali se negativno gibanje pojma, ki se, reciva temu tako, od začetka giblje v smeri od tal, ne kaže v najboljšem primeru kot nezanimivo za heideggrovsko destrukcijo (ne pa tudi za derridajevsko dekonstrukcijo, ki se sicer izrecno navezuje nanjo) in v najslabšem celo kot povsem iztirjeno? Mar ni tako, da fenomenološka* Kategorienforschung *prav v nameri, da bi dosegla tla, »je in ostaja ateizem«, kot lahko beremo v enem izmed Heideggrovih predavanj iz dvajsetih let?*

Tla, na katera se je Heidegger na začetku dvajsetih let spuščal po poti destrukcije kot osnovnega hermenevtičnega elementa

fenomenologije, niso bili le temelji grške ontologije, marveč tudi rast prvotnih krščanskih skupnosti, v življenju katerih je prepoznaval izvirnost kairološke eksistence. Takoj po prihodu v Marburg leta 1923 se je pridružil Rudolfu Bultmannu v seminarju, namenjenem Luthrovi interpretaciji Pavlovih pisem. Sicer pa se je že v predavanjih *Uvod v fenomenologijo religije* iz leta 1920/21 osredotočil na *Prvo pismo Tesaloničanom*, kjer je govor o nenadnem prihodu Gospodovega dne, ki naj bi prišel kot tat sredi noči. Na tej podlagi je kazal v zgodovinskost človeške eksistence, brez katere ni možno destruktivno sestopanje niti trenutnostno nastopanje.

Hermenevtična destrukcija zadeva razgradnjo pojmovnosti, ki gre nazaj do temeljev. Vendar njeno rejekcijo spremlja projekcija. Destrukcija gradi tudi novo obzorje. Vsi hermenevtični pojmi so tako svojevrstna anticipacija izkustva in participirajo pri njem. Izkustvo obsega pojme in ne narobe. V pojmu tako tiči moment časa, kot je to nakazal že Kant z naukom o transcendentalnem shematizmu. Heidegger pa gre še dlje od časovne shematike in obrat izkustva, o katerem govorita Platon v dialogu *Parmenid* in Kierkegaard v delu *Pojem tesnobe*, pripozna kot trenutnostno dogodevanje. Vse to narekuje vprašanje izpeljave hermenevtične logike, ki je doslej ostala nerešen problem, pa tudi zgodovinsko vprašanje filozofije sploh.

Filozofije izvorno ne nosi zgolj pojem, marveč zgodovinskost sama. Filozofske tradicije ni, torej tudi ne »kritike metafizike«, če ni zgodovinske nošnje filozofije. Platon je filozofijo obravnaval kot entuziastično vznesenost, ki jo prinaša Eros, podobno vznesenosti, ki jo Muze naklanjajo pesništvu, apolinični vznesenosti pri prerokovanju ali dionizični pri očiščevanju. Ta *enthousiasmós* priklicuje tudi Heidegger na koncu predavanj *Temeljni pojmi metafizike* iz let 1929/30, in sicer v zvezi z Nietzschejevo *Pijano pesmijo*. Dve leti prej, prav tako v zvezi z Nietzschejevo radostno znanostjo, govori o tem, da filozofija je in ostaja ateizem. Še prej pa govori o nujnem ateizmu filozofije, in sicer v prvotnem osnutku *Biti in časa*, v tako imenovanem »poročilu za Natorpa« z naslovom *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*, ki ga je Gadamer označil celo kot teološki spis. Ateizem tu, kakor sam poudarja v opombi, ni

zadržanost do vere, marveč do zaverovanosti vere, ki z vero ne najde več stika. Ateizem filozofije je v tem, da pušča to in sleherno bistveno vprašanje odprto. Vpraševanje je *pobožnost mišljenja*, bo zapisal Heidegger v spisu o vprašanju tehnike. Filozofska vera je v svobodi, da nas nagovori vprašanje, ki našo čud spravi v začudenje. V tem je *en-thousisasmós*, božanska navdahnjenost, prevzetost z božansko čudežnostjo biti, ki nagovarja našo svobodo, duhovno prostost.

Kaj pa, če je filozofska pojmovnost v smislu, tj. v smeri od tal rabljena v tekstu, ki – okvirjen na primer z nagovorom ali molitvijo, brez upredmetujočega posega po tem, na kar ali kogar se naslavlja – ni več filozofska razprava in ima torej drugačen literarni status? Kaj če je, denimo, rabljena v himni ali psalmu?

V tem smislu je »filozofska pojmovnost« znotraj filozofije rabljena že v Parmenidovi »didaktični pesnitvi«. Narekovaji seveda izpričujejo mojo zadržanost do teh oznak. Filozofija se ne dogaja samo *v* govorici, marveč še bistveneje *iz* nje. Je pa tudi celo prek same sebe na poti do nje. Vendar na njen kraj, ne onkraj nje, skozi pokrajino biti, vendar ne onstran njene razprostranjenosti. Drugače izgubi svojo določilnost. Vsekakor je transcendenca kot kategorialna meja, s katero se srečuje filozofija, nekaj drugega od transcendence, ki gre čez svet. Ni vsako izkustvo že tudi miselno izkustvo, gotovo pa je sleherno mišljenje izkustvo tega, kar se misli, saj mišljenja drugače ni. Filozofsko mišljenje je transcendenca v tem, da si jemlje svobodo v razmerju do tega, kar je. Tako Heidegger razlaga Platonov *epékeina tês ousías* v morda premalo upoštevanem spisu *O bistvu temelja* iz leta 1929, ki ga je posvetil Husserlu.

Kaj pomeni jemati si svobodo mišljenja v začudenju nad čudežno božanskostjo biti? Pomeni: vzeti si k srcu ta čudež. Pa tudi: misliti iz srca. Je torej mišljenje, ki prihaja od srca. Mogoče je v tem mišljenju, ki se odpira iz srca, strnjeno mišljenje, pesnjenje in molitev. Vendar si ne smemo umišljati, da smo tako mišljenje dosegli že s tem, da čustvujemo o svetu; odpira se iz sredine prebivanja samega. Najčistejše mišljenje je prebivanje samo, kolikor si ga vzamemo k srcu. Vprašanje je, koliko srčnosti imamo za to v našem brezsrčnem času.

*Vprašanje o govoru, ki se nanaša na »onstran biti«, bi zdaj rad poglobil s tem, da seževa še dlje nazaj v njegov zastavek. Zato vprašujem, ali bi temeljna razlika med mistično metaontološko metafiziko in Heideggrovim mišljenjem biti morda dobila ustreznejši nastavek za razjasnitev, če bi nasproti postavila dvoje: na eno stran nenehno ponavljano zanikanje, da bi bil Bog onstran biti kaj mislijivega, hkrati z uklonitvijo nemisljivemu, v kateri se misel, ne da bi mislila to nemisljivo, skuša odpreti in postati prejemljiva zanj, na drugo stran pa vztrajanje pri misleči izkušnji (*denkende Erfahrung*), če ta glede na nemško besedo* er-fahren *pomeni: iti miselno preiskujoč skoz tisto, kar se zadaja mišljenju kot mišljenja vredno, torej to premisliti, premeriti z mislijo? Ali gre pri tem za vsakič različno zadržanje do misli in njene meje, zadržanje, ki je sicer vselej že v nekem razmerju in ga zunaj njega ni, a je, kolikor je v razmerju* do *misli, hkrati vsakič tudi* pred*miselno?*

S tem vprašanjem sva se znašla na meji skritega in njegove skrivnosti. Meja lahko razločuje in ločuje: v prvem primeru je sama to, kar skriva skrivnost v sebi, v drugem pa skriva skrivnost šele za seboj. Mišljenje filozofije je v skladu s tem prej hoja po meji kot pa preseganje. Meje izkustva se v filozofiji nikoli ne presegajo zavoljo preseganja samega, temveč zato, da bi prišli do meje in tako omejili svoje prebivanje. Ni cilj brezmejna svoboda, ampak obmejitev svobode. Prostost v razprostranjenosti biti. Njena svoboda je zavezana tehtanju biti tudi takrat, kadar se misel znajde *v breztežni prostranosti.* Filozofija mora v nekem smislu priznavati svojo lastno mejo, v tem je pravzaprav njena »tehtnost«. Prav od tod pretenzija, da bi filozofijo »ukinili« v izkustvu, ki je več od izkustva. Kaj pa je z izkustvom samim? Pri mistični izkušnji moramo razlikovati, kdaj smo pri njej zgolj s svojimi mislimi, kdaj pa gre za izkušanje take izkušnje. Nerazpoloženje do misli prepogosto izhaja iz domneve, da je mistična izkušnja razpoložljiva. Ne le da ni dovolj vedeti za mistično izkušnjo, temveč je bistveno prav *ne* vedeti zanjo in jo v tem duhu tudi izpovedovati.

Bog v svoji božjosti ne zahteva fenomenološke pozornosti le, kolikor se človeku daje srečevati v čutno zaznavnem liku. Ne velja le v tem primeru za fenomen. Prav narobe: glede na vla-

dajočo svetovno dobo je o njem treba misliti kot o odsotnem, v čemer Heidegger sledi pesnjenju Friedricha Hölderlina. Toda: mar s tem, ko božjo odsotnost hkrati opredeli za način prisotnosti, odsotnost ne postane le drug način biti in ne pripade »dimenziji biti«? V spisu Tehnika in obrat *pravi, da bog, »če je, je bivajoče, se drži kot bivajoče v biti«; to utegne vsakdo vzeti tako, kot da velja za boga kot prisotnega. Toda: mar ni na prej določeni način prisoten tudi bog, ki ni pričujoč ali srečljiv v sedanjosti, a mu je namenjeno pomnjenje, hölderlinsko* Andenken*? Mar ni prisoten kot pomnjeno bivše? In ni tako prisoten tudi tisti prihajajoči, izrecno nekrščanski bog iz* Prispevkov k filozofiji *– kot v pričakovanju mišljeno prihodnje?*

Besedi *Andenken* in *Anwesen* nam govorita iz prav čudežne bližine. Približamo se ji najprej, če pripoznamo, da *Andenken* ni zgolj intelekt ali kaka intelektualna zmožnost spominjanja in da *Anwesen* ni zgolj prezenca, gola navzočnost, temveč *zbrana prisotnost, ki »pomni« sama iz sebe*. Zato je pomnjenje, pametovanje, pamet – prisotnost. Heidegger se obrača, prav ko gre za »odsotno prisostvo« bogov, tudi k besedi *Ge-wesen*, ki kaže v *pri*-branost -sotnega. To ni navadna »bivšost«, temveč izjemno »pobistvenje« bogov, ki v skriti zbranosti ubira prisotno.

V *Andenken* in *Anwesen* tiči tudi neka *zadržanost* do tega, kar je bistveno bilo in česar ni mogoče kratko malo restavrirati. Prav ta zadržanost odpira nočno prostorje svetega kot dvojno zadrževanje, ki ni le spomin božje odsotnosti, marveč tudi krati pričakovanje božjega prihoda. Poslednji bog, ki je v prihajanju, ni bog v prisotnosti bivajočega, marveč soprigodeva razprostirališče prisotnosti, ki je v tem zgodovinskem trenutku od-godena.

V züriškem seminarju leta 1951 Heidegger pravi: »Prepričan sem, da biti nikdar ne moremo misliti kot temelja in bistva boga/Boga [des Gottes], *da pa se izkušnja boga/Boga in njegove razodetosti (kolikor zadeva človeka) dogaja v dimenziji biti ...« Heidegger kot da v navedenih besedah izpolni namig iz seminarja in se obrne proti svojemu poreklu, k teologiji, o kateri prav v tem seminarju pravi, da bi jo, če bi jo že, napisal tako, da ne bi uporabil besede »bit«. Take, kot so zapisane, je te besede mo-*

goče razumeti tudi tako, kot da bog/Bog od drugod *stopa v »dimenzijo biti«, v kateri se hkrati godi svet, skratka, da ta dimenzija ni pogoj (oziroma »temelj«, »bistvo«) boga/Boga samega, ampak edinole njegovega srečanja s človekom.*

V Pismu o humanizmu *pravi spet nekoliko drugače, namreč da je dimenzija za bogove sveto, ki pa sámo lahko vznikne le iz biti oziroma njene resnice. Je to samo napotek, kako – če že – misliti božje v njegovem razodetju? Ali pa je navsezadnje vendarle* di-menzija *biti tista, ki razpira druge dimenzije in je hkrati njihova* mensura, *merodajna mera – se pravi glede na kontekst, v katerem se to venomer izreka, kontekst misleče izkušnje oziroma, natančneje, izhodišče postavljajoče odločitve za misljivo?*

Če je odsotnost, kot že rečeno, način in, kot način, manjkanje, a s tem vendarle in še vedno neka prisotnost, namreč ne(prisotna) prisotnost, prisotnost brez tistega »nasproti«, ki ga premore Gegen-wart, *»pričujočnost«: ali bi, z drugimi besedami, ta privacija lahko bila poteza mišljenja, ki za-krije Boga v biti, njeni dimenziji, njeni meri, in mu ne pusti onstran nje?*

»Prihajamo prepozno za bogove in prezgodaj za bit. Pričeta pesem nje je človek« – če še sam dodam neki Heideggrov citat. S citati pa tu, kot lahko vidiš, ne pridemo ne dovolj daleč ne dovolj blizu. Z mislimi se podajamo k misli misleca, da bi razmišljali o tistem, o čemer gre misel. Vendar tu ni misel o biti, marveč mišljenje biti. Ne govori misel o biti, marveč bit govori v misel. Zato ne prihajamo mi do misli, marveč misel prihaja k nam. Bit je mera misli, misel je mera za nas. Toda kaj, če z bitjo ni nič? Potem pa že raje nič ne mislimo, kot da bi mislili nič, ki gre vštric z bitjo. Nič ne misliti pomeni misliti v predstavah. Tako imamo tudi določeno predstavo boga, ki pa še ni misel o bogu, kaj šele misel boga. Kdaj imamo zgolj predstavo boga in kdaj bi mislili boga? Tu se znajdemo v zadregi, vendar ne le glede tega, kako je misljivo izpričevanje odsotnega boga, marveč predvsem v zadregi mišljenja samega. Misel mora pri tem ravnati svobodno, se pravi, da ne more sprejeti ničesar, kar ni po njeni meri in je zgolj predstava. Kje prejme mišljenje svojo mero, če z bitjo kot mero misli ni nič? Odgovor: v raz-kritju niča v biti. To raz-kritje pa že krije bit v niču. Odteg

biti v nič potegne za seboj misel, ki v raz-krivanju sledi biti v skrivanje. Na tej sledi se skriva tudi po-slednje biti, ki v skrajnem obvaruje božje pričevanje. Iz pre-sledka biti, ki se dogodi misli, ne sledi, da bo bivajoče v razkritosti postalo bolj bivajoče, marveč da ga v s-kritju biti objame svet. V tem smislu je mogoče reči, da je bit v svojem skrivanju dimenzija za svet, ki ga na-sledujemo v rečeh. Misel, ki snuje po tej meri, je prebivanje samo.

Vzemiva zdaj »dimenzijo biti« kot dimenzijo srečevanja. Že Martin Luther za predmet teologije ni določil Boga, ampak, sklicujoč se pri tem na Biblijo, Boga in človeka. Biblični Bog je vselej »Bog v razmerju*«, pravi Paul Ricoeur, Bog, ki se daje srečevati in pripovedovati, tako da je vse, kar se v Bibliji poroča o njem, priobčeno iz tega razmerja; od tod imamo »pričevanja in oznanjenja, ne pa abstraktne izjave«, glede na Novo zavezo pripominja Bernhard Welte. Vprašujem, ali bi to lahko bila spodbuda za fenomenološko branje Biblije?*

Fenomenološko branje Biblije mora najprej upoštevati, da branje Biblije zgodovinsko že učinkuje, se pravi, da je že razvilo svojo hermenevtiko, torej sporočilnost svetopisemskega izročila. Je pa zgodovina hermenevtike tudi znamenje svobode človeka v razmerju do boga, ki ni nujno zgolj za boga ali zoper njega, ampak svoboda, ki prihaja iz razmerja biti. V njem je morda tudi merilo fenomenološkega branja Biblije. Torej ne fenomen boga, niti bog kot fenomen, marveč bog v fenomenu biti in s tem odkazan človeku.

Kaj misliš o negrškem izrekanju biti? Obstaja morda celo več načinov takšnega izrekanja, ki so ob »koncu metafizike« vredni premisleka?

*Tole konkretno vprašanje: ali je slovito Božje samoimenovanje (*2 Mz *3,14: »Jaz sem, ki sem«) treba interpretirati kot izenačitev Boga z bitjo in skupaj z Étiennom Gilsonom ob tem odlomku govoriti o semenski »biblični metafiziki«? Ali pa je vredno vzeti v premislek hebrejski glagol* haja, *ki ima po Franzu Rosenzweigu in Martinu Bubru, gotovo najizvirnejšima prevajalcema hebrejske Biblije v kakega izmed modernih jezikov, »di-*

namičen smisel postajanja, nastopanja, dogajanja«. Res je, že »dinamičen« v tej opredelitvi te takoj vrne nazaj v obzorje grško mišljenega pojma zmorenja in moči. A kljub temu: tu utegne biti ta, ki se daje srečevati, kot do-goden, tu utegne biti razmerje, odnos kot u-merjanje in hkrati od-našanje biti ...

O negrškem izrekanju biti je težko govoriti, ker tudi tam, kjer tega ne pripoznavamo, že govorimo iz grške izreklosti biti. Vsekakor pa obstajajo jeziki, ki niso grški. Strogo vzeto ne moremo govoriti o biblični metafiziki, saj je to že duhovnozgodovinski prenos. Dinamično razumevanje biti, ki veje iz hebrejskega glagola *haja*, lahko seveda potrdim, saj bi bilo drugače povsem onemogočeno temeljitejše razumevanje božjega razodevanja v Svetem pismu. Sploh pa pozabljamo, da je bit že pri Grkih razumljena dinamično. *Ousía*, »bitnost«, ni kaka gola navzočnost – to, recimo, pozablja Derrida v kritiki metafizike prezence. Morda bi veljalo »iz ozadja« razmisliti o Heideggrovem sklicevanju na razliko med glagolskim in samostalniškim jezikovnim smislom in primerjati grščino z drugimi jeziki. Razprave v časopisu Lexis, ki je takoj po drugi svetovni vojni izhajal v Freiburgu, so veliko obetale, vendar se v tej smeri ni nadaljevalo.

Če ni Boga, ni zločina, beremo pri Dostojevskem; če ni Boga, je vse dovoljeno, pri Nietzscheju.

Imeni Dostojevskega in Nietzscheja sta tako zavezujoči za izkustvo krize moderne človeškosti, da ju ne moremo omenjati mimogrede. Isto velja v tem pogledu za Kafko. Še vedno si domišljamo, da so si ti trije kar nekaj zmišljevali in da gre pač za »literaturo«. Še vedno smo pripravljeni verjeti le tistemu, kar o njihovi literaturi ugotavlja literarna znanost. Čemu potem literatura?

Za slovensko heideggerjansko misel je značilen tale poskus: na podlagi ontološke diference, razlike med bitjo in bivajočim, ki sprosti bit in hkrati izloči Boga kot metafizično najvišje bivajoče, izpostaviti človeka kot odgovorno bivajoče v takšno razmerje do biti, v katerem bi ohranjal in varoval vse drugo bivajoče, ki kratko malo in samo je ter je hkrati brez odgovornosti

(ne le v tem smislu, da je sámo nima, ampak tudi, da tako rekoč »kliče po njej«, tj. po odgovornosti kot odgôvornosti). Pravzaprav je to poskus, izhajajoč iz mišljenja biti utemeljiti etiko.

Pirjevčeva »misel o dopuščanju biti« se v zdaj že znameniti študiji k Bratom Karamazovim *dopolni v postulatu dejavne ljubezni, ljubezni za nič, ki dopušča »zgolj-bit« (čeprav pri tem ne bi smela spregledati Urbančičevega ugovora, da dopuščanje biti, prav kolikor kot dopuščanje daje bit, sámo postane bit, torej da je »samooklicana« vrhunska postavljajoča dejavnost). Hribar po drugi strani etično držo zasnavlja s tezo, pri kateri sta v igri ontološki primat biti in nanj vezana svetost vsakega bitja: bivajoče ni sveto samo po sebi, ampak najprej in edinole v svoji biti ter je, kar se potem že artikulira v obliki etičnega imperativa, po tej bitni razsežnosti nedotakljivo za človeka. Toda: mar to ne predpostavlja spet človeka, ki se je ovedel »nasilja metafizike«? Mar ontološki primat biti ni v igri šele od te predpostavke naprej?*

Oznaka »heideggerjanska misel na Slovenskem« sugerira, da že ve, kako gre tu za heideggerjanstvo. S tem tudi že vnaprej vemo, kaj naj si mislimo o tej misli. In vendar ne vemo, če se zdaj obrneva k »dopuščanju biti«, za kakšno etiko tu gre, če sploh za kakšno. Vsekakor je preveč preprosto reči, češ, neki etos je že to, da stvari varujemo v tem, da so. Najprej moramo razumeti, da je bit sama tisto varujoče in da iz varujoče govorice, govorice biti, nagovarja tudi našo odgovornost, naš etos. Naj opozorim, da je »varovanje« v nekaterih evropskih jezikih ime za resnico (*Wahrheit, veritas*). »Varovanje« je tudi »verovanje«, ki ne izključuje »varanja«.

Hribarjeva misel o svetosti življenja je vsekakor izšla iz odpora do revolucionarnega nasilja, ki mu ni nič sveto. Vendar je ta odpor tak, da mora samega sebe preboleti v svoji revolucionarnosti. Sveto se odpira v bolečini razlike, ne pa zgolj pritiče liku bivajočega. Če je tako zvezano z varovanjem biti, se seveda na strani teologije sproži pomislek, ali se s tem jemlje veri? Tu se je, kot veva, namesto diskusije razvil konflikt, saj očitno ni šlo zgolj za teološko ali filozofsko stvar, niti zgolj za etiko, niti zgolj za politiko, ampak v vsem tem vendarle za

osrednje vprašanje slovenstva. Temeljni nesporazum je v tem, ali šele določeno razumevanje slovenstva vodi v sporazumevanje med Slovenci ali pa moramo pri razumevanju slovenstva že imeti pred očmi sporazumevanje med Slovenci. Ne obstaja etika slovenstva, vendar si lahko prizadevamo za etiko med Slovenci. Ne le glede tega, kar je pravično in pravilno, marveč že v pogledu tistega, kar opravljamo, pri čemer se srečujemo.

Četudi bi Slovenci imeli svoj veliki cilj, ne bi to nič pomenilo, če ne bi bili hkrati notranje svobodni v razmerju do njega. Svoboda je vedno pred ciljem, če naj cilj uzremo kot cilj. Poleg tega pa spričo tistega, kar je ali česar ni med nami, ne smemo pozabiti vsega, kar se dogaja okoli nas in tudi že z nami in kar bi v slogu tega dogajanja lahko imenovali *infoetika*. Sploh se še ne zavedamo, kakšna človeškost telekomunicira v njej. Na področju genetskih raziskav približno vemo, kaj se bo znanstveno razvilo iz njih, ne pa tudi, kakšna človeškost bo izšla iz tega.

Ali bit sploh je etična instanca? Ali od biti same prihaja klic, ki poziva, tako kot nekdaj božja prerokba ali, s strogostjo, zapoved? Ali bit, ki jo gre misliti v diferenci z bivajočim, v tem pogledu ni in-diferentna? Si je mogoče zamisliti, da bi se kdo biti odzval z abrahamskim »tukaj sem«, s protiklicem, ki opredeljuje svoj tukaj glede na neki prostorsko-telesno povsem nedoločen tamkaj kot kraj nekega drugega govora, govora Drugega?

Pomislek, ali bit sploh je etična instanca, že implicira določeno razumevanje etike, ki ga podajaš z zahtevkom najvišje etične norme. Ne vem, kako naj bo še tako visoka etična norma naša referenca, če je bit indiferentna. Pomislek imaš, ali nas bit obvezuje v naši koeksistenci. Zakaj je potem potrebna vsa filozofija? Kako je Grke zavezovala boginja Hestija? Beseda bit je etična *in-stanca* (glagol *instare*) kot beseda, ki »kliče v prebivanje« (glagol *stare*; nanj se navezujejo vsi ključni pomeni glagola biti). Zato se tudi beseda *Dasein* pri poznem Heideggru preda prebivanju, ki se razpira iz razprostiranja biti, iz razleganja brezglasnega glasu biti. Tišina vprašuje. Molk odgovarja. Jasnina biti govori jasno.

Ko bit imenujemo »etična instanca«, prepogosto zanemarjamo to, kar je v *Biti in času* povedano o glasu vesti, ki poziva k

odločnosti v biti. Pozabljamo, da sta bili Heideggrovi poglavitni izhodišči pred to knjigo in po njej ravno Aristotelova *Nikomahova etika* in Kantova *Kritika praktičnega uma*. Naj tu opozorim na Heideggrovo kritiko Schelerja, ki naj bi prezrl, da se »materialni vidik« Kantove etike kaže (in to konkretno) ravno v očitanem formalizmu ob fenomenološki analizi občutja spoštovanja pred moralnim zakonom. Od tod naprej vodi pot v breztemeljno svobodo do biti. Očitek Slavoja Žižka, češ da naj bi Heideggru ušlo skrajno brezno subjektivnosti, pa prezre tisto, kar se temeljnega zgodi *v pogledu svobode* s tem, ko od subjektivnosti prestopimo k biti. Njeno skrajno brezno se subjektivnosti odstre tako, da subjektivnost sama uzre ta prestopek.

Toda zakaj bit še zmeraj gledamo kot neko na sebi obstoječo substanco in instanco dobrega?

Klic je seveda mogoče tudi preprosto preslišati. Toda: mar se bit, kot opozarja Heidegger, rada ne skriva, mar se prav zaradi tega ne godi »pozabitev« biti, če uporabim tvojo besedo? Heideggrovi misli so mnogi očitali pomanjkanje etičnega; a če je êthos *po kar najširši Aristotelovi opredelitvi iz* Poetike *»tisto, glede na kar pravimo, da smo v svojem delovanju takšni, kot smo«, je tudi jasno, vsaj zdi se mi tako, zakaj. Ves* êthos *Heideggrove misli je zbran v sami poti za skrivajočo se bitjo, za njenim »neslišnim« dogodkom. To zapisujem med narekovaji, ker Heidegger v svoji težki knjigi o govorici, morda najtežji izmed vseh, terja poslušanje, vendar negovornemu, še neoglašenemu dogodku govorice. Misliti skuša neko predhodnost, to, kar je pred vsakim oglašenim klicem, in tako govori o prireku (*Zusage*) ali prigovoru (*Zuspruch*) tega dogodka, dogodka biti, iz govorice, ki smo mu že pritrdili (*zugesagt*), kolikor smo nastanjeni v govorici.*

Da je *Na poti do govorice* ena najtežjih filozofskih knjig, sva se prepričala na snidenjih ob prevajanju knjige, ki so mi ostali v najprijetnejšem spominu, saj sva pogosto zajela marsikaj, o čemer Heideggrova knjiga ne govori. Tokratni razgovor vidim kot neke vrste nadaljevanje pogovorov izpred nekaj let. Če se spominjaš, sem takrat vztrajal pri prevodu te knjige, češ da je, hermenevtično vzeto, najpomembnejša. To menim čedalje bolj. Kolikor vem, bo v slovenskem prevodu prav kmalu izšla tudi

Gadamerjeva *Resnica in metoda,* in tedaj bi bilo mogoče opraviti primerjavo Heideggrovega in Gadamerjevega dojetja govorice; hermenevtična diskusija je namreč prav v pogledu izkustva jezika pri nas šibka. Na prvi pogled se zdi, da je med Gadamerjevim dojetjem govorice kot neskončnim dialogom in Heideggrovo določitvijo govorice kot monologa velika razlika, pa vendar se ti dojetji ujameta v neslišnem *istem*. Prav tako se zdi, da Gadamerjeva določitev jezika odpira neko človeško *práxis* v Aristotelovem smislu, ki ga sam omenjaš (Gadamer navsezadnje govori o hermenevtiki kot praktični filozofiji), Heidegger pa da nas prepušča pričakovanju prihoda biti v brezglasnem oglašanju tišine. Zdi se, kakor da Heidegger, ki je tudi v svojih izjavah v nasprotju z Gadamerjem, terja umik iz sveta in njegovega norega početja. Toda pričakovanje prihoda biti je vendarle že napočilo v besedi, ki se spričo tega zlomi. Da ne gre za kako pasivno čakanje na boljše, temveč za miselno dejavnost, zbrano v tišini, najbolje kaže pogovor z Japoncem v knjigi o govorici.

*Sicer pa je, kolikor vem, pripravljajoč čakati prihod biti oziroma prihod boga, ki se utegne dogoditi z naklonjenim epohalnim obratom, dobo odpirajočim poslanjem biti (*Seinsgeschick*), tisto temeljno, morda celo edino zadržanje, v katerega kliče pozni Heidegger sam, pri čemer s pripravljanjem spet ni mišljeno nobeno drugo delovanje kakor miselna priprava te iste poti. Se strinjaš?*

Čakaj, čakaj, to »čakanje na znamenje«, ki ga izpolnjujeta omenjeno pričakovanje in sčakovanje prihoda, ne more biti indiferentno do tega, kar je zgodovinsko »na delu« in nas poziva k dejavnemu »udejstvovanju«. Človekova dejavnost (*práxis*) je po Aristotelu samozadostna v tem, da že sama po sebi izkazuje človeškost človeka. Kolikor nas odteg biti »pusti čakati«, to ravno narekuje dejavno skrb za našo človeškost, ki je zvedena na zgolj še funkcioniranje in čedalje bolj izkazuje svojo brezčloveškost. To je v osnovi pogosto omenjanega »konca subjekta«, ki nas dela neučakane v smislu »Kaj pa potem?«. Neučakanost nikoli ne more »učakati« prihoda biti, ker ne sprejema njenega odtega. V tem nesprejemanju pa je vprašljivost delovanj, ki si jih danes lotevamo, tudi takih, ki stremijo k

»izboljšanju« sveta. Čakanje iz prihodnosti biti kot dopuščanje biti ne pomeni, da se na tem svetu ne da in tudi ni treba nič storiti in da lahko samo upamo na boljše čase. Dejavno je tam, kjer tega ne pričakujemo, namreč *iz* sveta, ne pa vanj, zato nam daje misliti in »stori«, da se zamislimo nad seboj.

Spustiva se od tod v »pekel filozofov« in se lotiva vprašanja Heideggrove povezanosti z nacizmom. Ne vem sicer, ali to vprašanje sprejemaš kot filozofski problem. Vendar mislim, da takšen problem lahko postane po Derridajevi poti: ne obtoževati iz varne razdalje in se sploh ne približati, ampak misliti notrišnjo zvezo Heideggrove misli, kolikor je in ostaja filozofsko tehtna, z nacizmom. Šele tako iz akademskega ali celo kulturniško kuloarskega vprašanja nastane »pekel filozofov«. Interpretacija kakega Victorja Faríasa ga seveda popolnoma zgreši, ko hoče tekst ovreči z vzvodom »dejstva«, ne da bi se sploh spustila vanj, se lotila prevpraševanja in skušala misliti z njim. In to, kar bi utegnilo postati problem, morda samo elegantno obide utemeljitev, češ da je zapletena mreža motivov potopljena v življenjsko situacijo, do katere nimamo nobenega zanesljivega dostopa.

Gotovo: Heidegger je po neuspešnem rektorovanju v letih 1933 in deloma 1934 korenino nacizma iskal v interpretaciji Nietzscheja in jo našel v volji do moči. Svoje delovanje in še zlasti mnenja je marsikje, denimo v opravičilnem spisu, napisanem za očiščevalno komisijo ob koncu vojne, označil kot spodrsljaj in zmoto ter v zasebni korespondenci iz tistega časa govoril celo o sramoti in krivdi. V nebo vpijoče zlo nacizma, »proizvodnjo trupel v plinskih celicah«, razkrito po vojni, je nekaj let pozneje za nameček tudi mislil, in sicer iz bistva tehnike kot postavja, uzrtega v brezmejnem razpolaganju z bivajočim, ki tudi človeka postavlja v svojo rabo. Tako v spisu Postavje *beremo: »Poljedelstvo je sedaj motorizirana industrija hrane – v bistvu isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah …«*

John D. Caputo se ob tem sprašuje, kako sta lahko »pozitiven« in »negativen« dosežek tehnike, proizvajanje hrane s poljedelsko motorizacijo in proizvajanje trupel, tehnologija smrti, »v bistvu isto«; vendar naj pripomnim, da tega »v bistvu« po mojem nikakor ne bi smeli jemati retorično, kot lahkoten pogovorni

»pravzaprav«, in bistvenostno istega razumeti tako, kot da bi bilo faktično enako. Tu gre za zgled mišljenja notrišnje zveze med nacizmom in tehniko. Toda: ali je v tem mišljenju zajeta mislečeva lastna krivda? O čem je na Todtnaubergu terjal besedo namesto molka Paul Celan?

To, kar skupaj z Derridajem imenuješ »pekel filozofov« in zadeva Heideggrovo razmerje do nacionalsocializma, se pogosto izkazuje za »nebesa« tistih, ki hočejo usmerjati javno mnenje tudi v zadevah filozofije. Ob takih vročih témah se seveda vsi lahko moralno pogrejejo, pri čemer niti ni pomembno, da se v moralistični sopari zameglijo razlike med sodbami in obsodbami. To v določeni meri velja tudi za Derridaja, čeprav se je zadeve lotil nekoliko bolj prefinjeno; a včasih je to še huje kot neposrednejša politikantska surovost, ki po Heideggru udarja tako z leve kot z desne. Priznavam, da v tej »peklenski témi« nisem našel ničesar takega, kar bi me filozofsko odvrnilo od Heideggra, seveda pa se mi postavljajo številna vprašanja v zvezi z razmerjem med filozofijo, zgodovinskostjo in politično močjo, saj menim, da se je metafizika v 20. stoletju nekako sprevrgla v metapolitiko. Caputova rekonstrukcija primera nam hoče v derridajevskem espriju, ki se ne odreka Farías ovim uslugam, sugerirati, da se Heidegger s tem, ko bistvo resnice sprevrne v resnico bistva, v bistvu izogne resnici o žrtvah nacionalsocializma. Caputo izpove svojo resnico s tem, ko pravi, da bitnozgodovinska optika pri Heideggru izključuje žrtev, saj v njej ni ne krivde ne vesti, kot ju zasledimo še v *Biti in času*. Seveda je skoraj odveč dokazovati nasprotno, ker si Caputo z »zgodovino biti« pač že misli svoje in do nje vnaprej zavzame tisto cinično distanco, ki jo sam najdeva pri Heideggru. Nanjo sta opozorila že Lacoue-Labarthe in Lévinas, slednji očitno prizadet. Toda: ali je žrtev izključena iz zgodovine biti, ker bi Heidegger to tako hotel, ali pa je za nihilistično zgodovino biti v stanju dovršitve skozi v svojem bistvu nepripoznano voljo do moči bistveno prav to, da so žrtve zanjo nebistvene? Mar ni totalitaristični cinizem ravno v tem, da tako rablja kot žrtev spremeni v surovini? Beseda »surovina« tu govori pomenljivo dvoznačno. Toda če Heidegger razkriva cinizem stališča moči, to ne pomeni, da se sam postavlja nanj, saj je leta 1934 z njega vendarle sestopil. Poleg tega vemo, da v tehniki ne vidi le orod-

ja moči, ki ga lahko obrnemo v dobro ali zlo, temveč funkcioniranje moči same, ki vse zvaja na učinek in si vse postavlja na razpolago. Zanjo je v bistvu isto, ali razpolaga s poljskimi površinami ali nemočnimi žrtvami; pomembno je izključno to, da razpolaga z vsem. Zato moč sicer preračunava, vendar ne upravičuje svojih postopkov. Toda to ravno pomeni, da žrtev totalitarizma ni mogoče opravičevati z ničimer.

Nočem reči, da je krivda, ki izhaja iz političnega sodelovanja na začetku in potem umika, zaradi prikritega bohotenja in razkritja vsega zla na koncu kaj večja. Vendar je pri Heideggru ostalo nemišljeno ujetje lastnega mišljenja z nacizmom, pa ne le v smislu ujetja v past, ampak ujetja, ki lahko pomeni tudi ubranost. Daleč od tega, da bi bila tisto skupno biologistična in rasistična ideologija. Oziraje se nazaj na rektorat, nekaj od tega, vsaj tako se mi zdi, nehote nakaže Heidegger sam – v »zbranju vseh sil«. A če je pri tem imel pred očmi vodenost od »novega duha« (beseda iz rektorskega govora!) – najprej vodenost samih vodnikov z nemške univerze in potem, iz te višine spet v višino, vodenost vodenih –, če se je torej ob zbrani sili v resnici navduševal nad zbranjem duha za odločilni vstop v nemško tubit kot izpolnitev bistva zahodne človeškost: mar gibanju, ki je prišlo na oblast, vede prezreti Mein Kampf *in realno politiko moči, »vse njegove pomanjkljivosti in grobosti«, ni bilo nenavadno dobrohotno? In pričakovati predajo (nad)oblasti, »duhovne zakonodaje« (spet beseda iz rektorskega govora!), skrajno naivno?*

Kljub temu je pravo vprašanje šele, v čem se je »zbranje vseh sil«, kot si ga je zamišljal, lahko ujelo s faktično političnim.

*Ali ne v poziciji moči? Se duhovna (nad)oblast tu ne postavlja na doseženo politično moč, ki jo je zbralo gibanje, na državno oblast, ki jo predpostavlja kot obstoječo moč in hkrati kot prihodnjo izvajalno silo? Kot obstoječo moč, kolikor naj bi se šele prek nje uveljavila moč duha, in kot prihodnjo izvajalno silo, kolikor naj bi si jo prav ta moč podredila in jo funkcionalizirala, vzela v svojo službo? Gledati je treba »*prek *naroda* na *poslanstvo države v duhovni nalogi«, je rečeno v rektorskem govoru – a kaj imata v resnici skupnega država in duh, moč države in duhovna obnova? Kaj se godi z mišljenjem, ki ga je prevzela mučna skupnost tega dvojega?*

Za sodbo o tem je zame merodajno dejstvo, da je Heideggra ob Hitlerjevem prihodu na oblast za rektorja predlagala freiburška univerza, do katere je čutil določeno odgovornost; zaradi nje je po mojem leta 1934 tudi odstopil s tega mesta. To mi pove, da tudi med rektoratom, ko je iskal skupni jezik z nacionalsocialistično oblastjo in deloma celo prevzemal njenega, tega ni počel iz odgovornosti do partije, marveč veliko bolj do nemške univerze. Dejstvo je, da v nacionalsocialistični stranki ni hotel prevzeti nobene odgovorne funkcije. Nacionalsocialisti njegove filozofije po drugi strani niso nikoli uporabljali za partijskoideološke namene. To, kar sugerira Derrida v zvezi s prikaznijo duha, ki fascinira kot politična moč, me ni ravno prepričalo. Kajti kot vse kaže, je prav to, da je Heidegger govoril o duhu kot »vrhovni moči«, nadvse jezilo takratne mogočnike. Če uvidimo, da se tam, kjer vrši duh, razvnema tudi neka bolečina, potem to kaže na Heideggrovo prevzetost z *bolečinsko revolucijo*, ki temeljno določa humanost 20. stoletja, in to odločilno tudi v zvezi z razumevanjem naroda in nacionalnosti. Odlično pričevanje o tem nam ponujajo Kocbekovi »revolucionarni« dnevniki in seveda Pirjevec. V tem je duhovna ost Heideggrovega spoprijemanja z Nietzschejem, Schellingom, Hölderlinom, pa tudi s Sofoklovo *Antigono* v obdobju nacionalsocialistične vladavine. In ko že Heideggru očitamo molk in pomanjkanje krivde, naj omenim nekaj, na kar inšpektorsko branje Heideggra ni bilo pozorno. V izredno zgoščenih predavanjih o Hölderlinovi himni *Andenken* iz leta 1942 se Heidegger, ko razjasnjuje uvod v *Hiperiona* in karakterizira lepoto, obrne, ne da bi to terjal tekst, h grškemu glagolu *synágein* (lat. *componere*, »skupaj spraviti«) in samostalniku *synagogé*, ki je izpeljan iz njega. V kakšnem kontekstu omeni besedo »sinagoga«? Kako je to delovalo na navzoče poslušalce, med katerimi so redno bili tudi režimski nadzorniki? *Synagogé* tu poudarja grško dojemanje lepote biti, vendar se zdi, da govori tudi v smislu *srečevanja v biti*.

Sočutje do drugih, sožitje z njimi, toleranca do drugače mislečih, odprta družba – vse to je zasnovano šele v *srečevanju v biti*. Srečevanje v biti odgovarja na indiferenco v biti kot zgodovinski nihilizem, ker nagovarja *posrečenost prebivanja*. Tudi zahtevek, da se moramo podati onkraj biti in biti bolj odgovorni

drugemu kot samim sebi, že govori iz srečanja v biti, ki bistveno še čaka na besedo.

Tako gledam tudi na Heideggrovo srečanje s Celanom. Je bil Heidegger ravnodušen do tega, s čimer se je srečal Celan? Ga je k sebi povabil samo zaradi lepšega? Se je Celan odzval iz gole vljudnosti? Na vse to se namiguje, kot da do srečanja sploh ne bi smelo priti. Naslova za svoj prispevek v zborniku *Annäherungen* nisem po naključju prevzel iz Celanovega predavanja *Meridian*. Celan v njem govori o skrivnosti srečevanja, ki nam ga namenja pesem, seveda predvsem njegova pesem, ki čudovito reže v sredino. Če Heidegger določi fenomen kot način srečevanja, potem je skrivnost srečevanja fenomenologijo osvojila vnaprej. Dovolj razločno jo je izrekel pesnik, Srečko Kosovel: »Čudežev ni. Vse, kar je, je čudež.«

Heidegger pet let po vojni v pismu Karlu Jaspersu omeni krivdo, češ tedaj, leta 1933, še nisem videl, kaj pomeni moj korak; krivdo v zvezi z lastnim delovanjem torej poveže z nevidenjem oziroma nejasnovidnostjo, o kateri je v pismu govor prej.

Še pomembnejše se mi zdi pismo Jaspersu iz leta 1935, ki mu je Heidegger priložil svoj prevod zborovske pesmi iz Sofoklove *Antigone*; Jaspers ali ni razumel ali pa ni hotel razumeti sporočila, ki je v tem skrito. Verjetno se tudi ni zavedal ali pa ni hotel zavedeti, kako bo delovalo priporočilo, ki ga je po vojni objavil v zvezi z razčiščevanjem primera Heidegger. Morda je upal, da v javnost ne bodo prišle njegove *Teze o vprašanju obnove visoke šole*, ki so po besedi in duhu skorajda identične s Heideggrovim rektorskim govorom.

Prestavljam se drugam in poskušam, čeprav je nedvomno tvegano, na Heideggrovo zasebno priznanje glede osebnega delovanja pogledati iz perspektive mišljenja biti.

Če zdajšnjo svetovno dobo skozinskoz preveva Un-geschick *biti, pri čemer ta* Un- *ne zaznamuje sploh nikakršnega poslanja, ampak prej, napotujoč na neposrečenost in nesrečo, ne-srečno poslanje, ki tej dobi usoja, tj. kot usodo prinaša pozabitev biti v nekem* phaínesthai*: ali to ne pomeni, da se bit – in v tem bi bila usodna nesreča – prikazuje v »fantastiki«, torej da tega, kar se*

godi, ni mogoče bitnoresnično prepoznati, zaradi česar se vsiljujejo napačne odločitve, ali pa vsaj, da prepoznava ni mogoča takoj? Tedaj bi bilo to, da se prepoznanje bistvenega značaja biti ponesreči (in se posreči kvečjemu po ponesrečenju, po več korakih, po več zablodah) malone nujno zaradi značaja njenega poslanja samega.

*Kot vidiš, se mi ponuja primerjava z junakom grške tragedije: kakor sta njegova nevednost in – z Aristotelovo besedo – zgrešitev (*hamartía*) neizbežna zaradi sodbe Usode, zaradi nerazvidnosti vzroka njene takšnosti, tako bi mislečevo nejasnovidnost lahko določala nejasna »fantastika« biti, njegova krivda (*Schuld*) pa bi bila v eksistencialni zadolženosti (*Schuldigsein*) biti. Toda kaj, če se to – hočem reči takšno – mišljenje krivde morda še zlasti v tem času sliši kot globokoumno opravičilo? Ali govor o zadolženosti ne prenaša dolga drugam, ali ne pomeni odpisa krivde, njenega preknjiženja v dolg biti?*

Torej, Heidegger najprej ni nikoli iskal opravičila za katero koli svoje delovanje, ne v dobrem ne v slabem, v tem, da je stvari pač tako obrnila usoda biti. To, kar misli z usojanjem biti, takega opravičevanja ne upravičuje. Heidegger tudi ni nikakršen tragičen junak, ker jih totalitarizem ne dovoljuje, in to je tisto najhujše, da iz njega nihče ne more priti junak. Poglej, recimo, Ernsta Jüngerja. V tem smislu totalitarizem ne »izbira svojih žrtev« in izrabi vsako priložnost, da pokonča človeško dostojanstvo: izniči razliko med rablji in žrtvami, s tem ko oboje spremeni v surovine. Ta surovost narekuje temeljitejši razmislek o tem, kaj v človeku preostaja človeškega.

Lahko bi rekli, da je Heideggru uvidevnost za usojanje biti pomagala, da je razmeroma – čeprav ne dovolj – zgodaj prepoznal nacionalsocialistično mahinacijo. Se je čutil soodgovornega zanjo? Na to ne moremo odgovoriti tako, da pokažemo, kako je odgovarjal na pojav nacionalsocializma. Nas prepuščanje usojanja biti pušča brez osebne odgovornosti, brez občutka krivde?

Tu pridemo do tistega, kar vztrajno izsledovanje Heideggrove nacistične preteklosti dejansko zasleduje, to pa je vnaprejšnje

prepričanje, da je Heidegger v svoji prevzetosti z vprašanjem biti in zaradi njega pozabil na sočutje do človeka. Ne ravno redko se tako sočutje odreka Nemcem sploh. Hkrati pa očitek, da mišljenje biti odmišlja sočloveka, še krepi to, da Heidegger v demokraciji ni videl odgovora na politični totalitarizem in da torej ni bil demokratično razpoložen. Vendar nekaterim avtorjem prav Heideggrova fenomenologija razpoloženj omogoča misliti etos demokracije.

V tem stoletju je zahodna demokracija, ki jo v svetovnopolitičnem merilu že dolgo predstavljajo ZDA, preživela tako fašizem oziroma nacizem kakor komunizem. Ali zato, ker bolj ustreza bistvu tehnike, neomejenemu razpolaganju z bivajočim? Ali je na sproščanje tega bistva v totalitarizmih 20. stoletja zaviralno delovala njihova ideologija, če po drugi strani velja, da zahodno demokracijo nosi amerikanizem, za katerega je, kot pravi Heidegger, resnično to, kar je uspešno?

Ko govorimo o demokraciji, moramo razlikovati med uveljavljanjem modela demokratične družbe, ki zadnjih deset let poteka v Sloveniji, in globalizacijskim modelom demokracije, pri katerem imajo vodilno vlogo ZDA. Prav v imenu demokratičnih svoboščin potekajo protesti proti posledicam globalizacije, ki pa ne bodo zadržali njenega učinkovanja. Tudi ne bodo spremenili obstoječega stanja, ker ga globalizacija spreminja neprimerno bolj, kot si to lokalno sploh lahko zamišljamo. Amerikanizem je zgolj površina, ker v tej koncentraciji moči sploh ni centra moči. V tem je seveda priložnost za lokalno, za o-krajno, seveda kolikor nam ga sploh lahko uspe izrisati na zemljevidu globalnega multiverzuma. Najhuje je, da se lokalno na svojih lastnih tleh pogreza v fundamentalizem.

Vojaški poseg Nata v Srbiji prejšnje leto je spet navrgel vprašanje ne le o učinkovitosti, marveč tudi o resnični iskrenosti takega urejanja razmer. Evropa sama se je znašla v precepu med urejanjem in umirjanjem razmer, v katerem so bile ZDA postavljene v vlogo žandarja demokracije. In so odigrale svoje. Evropa pa se ob tem počuti nekoliko izigrano, kolikor se sama hoče igrati Ameriko, in se dela, kakor da volja do moči ne bi bila njeno bistvo. Od tod tudi sprenevedanje v zvezi z jugo-

slovansko krizo. Toda Evropo morda vendarle rešuje zavedanje o svobodi na mejah skupne tradicije.

So pravice uspešnega neomejene, če je uspešno nekaj, kar brez nasilnosti vélike ideologije nabere med ljudstvom dovoljšnjo moč prepričljivosti, da se uveljavi? A če pri teh besedah – resnično je uspešno – očitno stojiva v nietzschejevskem vetru in če se mu prepustiva: mar amerikanizem kot dogajanje uspešnega ne spada v dogajanje volje do moči, in sicer v njeni zakritosti – torej v dogajanje volje, ki se, ogibajoč se ideološkemu nasilju, ravno noče razkriti kot to, kar je? To bi bilo, nietzschejevsko mišljeno, navzkriž prav s tisto pravičnostjo, ki jo zase terja volja do moči – z vzdržanjem njene razkritosti.

Amerikanizem je, kot sem rekel, površina, vendar ne vem, ali se pod njo skriva Nietzschejeva volja do moči. Lahko tudi rečemo, da amerikanizem prikriva voljo do moči, ki terja, da se človek postavi v neko razmerje do moči. Sicer pa nisem povsem prepričan, ali današnji globalizacijski model demokracije in tehnoznanstvene pojavnosti lahko razlagamo na podlagi realizacije Nietzschejeve volje do moči. V Nietzschejevi volji do moči namreč vidim moč interpretacije, ki je v živem procesu, ne zgolj interpretacijo stanja, katerega bistvo je volja do moči. Nujna posledica volje do moči kot interpretacije stanja pa je zoperstavljanje »obstoječemu stanju sveta«, kar v globalizacijskih razmerah privede samo še do hujšega stanja, kot se je v preteklem stoletju pripetilo že s komunizmom. V tem smislu je tudi amerikanizem neko stanje morale, ki je nemorala, kot je to pred desetletji povedal Ivan Urbančič.

Kaj je potem z institutom človekovih pravic, na podlagi katerih danes razvijajo politično filozofijo tudi nekateri nemški fenomenologi, na primer Klaus Held? Ali po tvojem spadajo med pravice uspešnega in jim med njimi celo pripada odlikovano mesto, kolikor se danes predvsem v njihovem imenu po svetu uveljavlja pax americana*? Ali pa so (post)humanistična dediščina, ki zavezuje, pa ne samo k ravnanju, ampak tudi k mišljenju, in torej mišljenje zavezuje najprej in predvsem k vnovičnemu premisleku tega, od kod kot podedovane izvirajo?*

Evropa hoče v zvezi z demokracijo ravnati drugače kot ZDA, s tem da ne sledi le merilu uspešnosti, temveč upošteva tudi dejavnike socialne stabilnosti. Vendar je v ozadju še nekaj drugega in bolj temeljnega, kar je povezano s tradicijo in zgodovinskostjo, kulturo, vrednotami. Evropa gleda nase kot na zgodovinski, kulturni dosežek. Institut človeških pravic, ki ga Američani obravnavajo kot svoj izum in darilo civilizaciji, ima za Evropejce tradicijsko razsežje. In kar je bistveno: evropska človeškost je prestala bolečinsko revolucijo, zato uspešnost tu ne more funkcionirati absolutno; ve se, da se igra neka igra. Tudi tisti, ki so morali bežati iz Evrope, se v Ameriki niso počutili doma, pa ne zato, ker jih ta ni sprejela, ampak ker ni dojela njihove evropske brezdomnosti, ki jo pogosto omenja Nietzsche. Evropsko pojmovanje demokratičnosti je mnogo bolj »zakompleksano« z etičnimi zahtevki, pred katerimi Američane varuje moralizem. Evropa v tem pogledu postavlja zahtevek po etosu demokracije, ki je, kakor dokazuje Held, v najtesnejši zvezi z etosom fenomenologije pri Husserlu, Heideggru in Hannah Arendt. Tak skupni etos tako Husserl kot Heidegger povezujeta z evropskostjo. Husserl v predavanju *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, ki ga je imel leta 1935 v Pragi, zahteva, naj filozofije ne absolutiziramo oziroma ne izoliramo nobenega spoznanja, nobene posamezne resnice; to samozavedanje filozofiji narekuje neskončno nalogo izpolnjevanja same sebe in s tem pristno evropske človeškosti. Vendar se Husserlu tudi zapiše, da k Evropi v duhovnem smislu ne spadajo Cigani, ki sicer krožijo po njenem geografskem prostoru. To se mu zapiše v času, ko so ga kot Juda že preganjali nacisti in je sam begal po takrat še svobodni Evropi. Toda v duhu filozofskega pripoznanja, da nobena resnica in spoznanje nista absolutna, tudi te trditve ne smemo jemati absolutistično, namreč v tem smislu, da bi bilo treba v imenu Evrope izgnati tujce z evropskega zemljevida. Ravno nasprotno, v duhu svobode evropskega univerzalizma je, da ni averzen do tujega. Še več, od tam lahko prejme svojo potrditev.

Od tod lahko razumemo tudi institucijo človekovih pravic. Moj znanec Ugo Vlaisavljević je ob imenovanem Husserlovem spisu preživljal vojno v Sarajevu in leta 1993 o njem objavil študijo *Fenomenološka konstitucija Evropske zajednice*. Kriza

evropskega človeštva je to človeštvo samo. Waldenfels pa v najnovejši izdaji Husserlovega predavanja o krizi upravičeno ugotavlja, da ime, na katero sliši Evropa, ni identično z njenimi lastnimi cilji, ker ne izhaja samo iz sebe, temveč iz odgovora. Na kaj odgovarja Evropa? To vprašanje je leta 1935 postavil že Heidegger v rimskem predavanju z naslovom *Evropa in nemška filozofija*; uvodoma namreč postavlja isto bolečo alternativo kot Husserl v sklepu praškega predavanja: ali rešitev ali izničenje. V izzivu bolečinske revolucije postane vprašanje Evrope odgovor na temeljno razpoloženje, ki ga je treba šele zgodovinsko izkazati, da bi presegli nujo breznujnosti.

Heldova fenomenološka refleksija o demokraciji se po drugi strani opira na univerzalizem človekovih pravic, kot izhaja iz Husserlove fenomenološke zahteve po dajanju odgovornosti (stari *lógon didónai*), na Heideggrovo pripoznanje, da dajanje odgovornosti že odgovarja na temeljno razpoloženje, ki zgodovinsko uglašuje, in naposled na politično refleksijo Hannah Arendt o odgovorni izpolnitvi človeške eksistence v posameznikovem delovanju.

S Heldom sem sicer že v knjižici *Fenomenologija in vprašanje biti* polemiziral o fenomenološkem odklanjanju bitnozgodovinske razsežnosti mišljenja. Zgodovinsko stanje ni nikoli zgolj stanje, marveč vselej tudi dosežek. Od tod izhaja tudi moja polemika z njim in njegovim učencem Petrom Trawnyjem o tem, ali dolgčas lahko jemljemo kot temeljno zgodovinsko razpoloženje indiference v biti oziroma ali v tem kontekstu lahko ločujemo med temeljnim razpoloženjem časa in temeljnim razpoloženjem biti. Pravzaprav je v tem ločevanju simptom krize evropskosti, evropskega nihilizma. Held ga fenomenološko razlaga iz voluntarizma, ki se spozablja nad navado sveta. Navada sveta je etos, v poudarjenem smislu etos demokracije, ki terja strahospoštovanje do drugih, s katerimi si skupaj delimo svet. Skupnost sveta je tako v podlagi družbene delitve dela, ne da bi etos skupnosti postavljali nad posameznikovo etiko. Kajti strahospoštovanje, *áidos,* nas zavezuje do posameznika, tako da nas je sram pred samimi seboj in se to med nami razširja na celo skupnost. Sam sem »dejstvo« sramu poskusil fenomenološko razjasniti iz izpostavljenosti človeškega prebivanja v raz-

kritosti sveta, ki človeka sili k »pokritju« samega sebe. To, da nas v sramu prime, da bi se najraje kam skrili, torej kaže na potrebo po eksistencialnem kritju človeškosti, ki je v svoji izpostavljenosti svetu ranljiva.

S tem vpogledom v etos demokracije, ki prinaša s seboj kritje človeškosti v prebivanju, pa se odpira tudi drugačen pogled na *domovinskost*, v kateri sicer vidimo le še pripadnost, ne pa *svobodo* pripadnosti.

Za največjega slovenskega pesnika velja France Prešeren. A ne le za največjega, ampak hkrati za pesnika, ki je za Slovence še prav posebno pomemben, kolikor je pesnik slovenskega naroda.

V Prešernovem pesništvu je Pirjevec pred časom odkril tako imenovano »prešernovsko strukturo«, ki, če naj za silo povzamem, omogoča retroaktivno branje mrtvega pesnika v narodno vzpostavljalnem smislu. Danes se zdi, kot da je Prešeren, ki je pel o narodni prostosti nekoč, presežen; kot da pesništvo zdaj, ko je narodna prostost dosežena in zavarovana v nacionalni državi ter je narod iz »zavrtega gibanja« postal subjekt, nima Slovencem več česa povedati; kot da se je poslanstvo pesništva, pesništva prav tega pesnika, pesnika naroda, zaslužno in slovesno končalo v nacionalni himni. Vendar: ali je res tako? Mar vizija, ki jo povsod pogrešamo, ni stvar pesništva? Brzkone je ni prinesla niti Sproščena Slovenija, *ki je marsikomu zbujala pričakovanje, da bo nova 57. številka Nove revije.*

V razpravljanju o *Prešernu in sekularizaciji Biblije* si »Prešernovo strukturo« poudarjeno preimenoval v »Prešernovo *svobodo-miselstvo*«, kar je pokazalno za moje lastne premisleke o svobodi kot tradiciji. Verjetno se strinjaš, da lahko tudi Pirjevca, ki nam je odkril »Prešernovo strukturo«, zaznamuje tako »svobodo-miselstvo«. To pa bi pomeniło, da se v Prešernovem pesništvu, kakor nam ga je razkrila Pirjevčeva misel, in s tem tudi v tej misli sami še dogaja deblokada v gibanju slovenskega narodnega bivanja in sobivanja. Od kod se potem jemlje blokada? Prihaja od zunaj ali pa mogoče od znotraj? Je morda notranji element svobode same, ki jo tišči k tlom kot njena

zemeljskost? Zato sem v razpravi, objavljeni v *Sproščeni Sloveniji*, kot konstitutivni moment skrbi prebivanja poleg zgodovinske svobode imenoval še zemeljskost, ki nam to skrb vrača. Pripoznanje, da k lastni tradiciji spadata tako zgodovinskost kot zemeljskost, je poziv, naj svojo tradicijo nehamo jemati kot blokirajoči moment in naj deblokade ne mislimo več kot svobodo od tradicije, marveč kot svobodo za tradicijo.

Pirjevčev osnovni premik pri obravnavi vprašanja naroda je v tem, da od razmisleka o Slovencih kot subjektu preide k razmisleku o Slovencih v epohi krize subjekta in torej tudi nacionalnosti. S tem razmislekom je prehiteval čas, saj leta 1970 še nismo imeli lastne državnosti. Nekatere teze, recimo tudi tista o globalizaciji, ki jo v spisu jasno napove, so aktualne še ali pa celo šele danes, ko imamo opraviti s prenosom državne suverenosti na panevropske institucije. V bližnji prihodnosti torej (spet) ne bomo sami odločali o sebi, toda odločitve se bodo vendarle dotikale prav nas. V tem je tudi pomen vzpostavitve slovenske državnosti, drugače bi odločitve na evropski ravni potekale mimo nas in naposled pometle z nami. Ostaja vprašanje, ki je povsem prepuščeno nam samim, kako se določiti glede nas samih v pogledu evropskega združevalnega procesa. To vprašanje se nas notranje tiče, tiče se nas, recimo, v našem demokratičnem etosu, če tak etos po Heldu vendarle zgodovinsko učinkuje.

Prepričan sem, da je bilo za duhovno situacijo Slovencev in slovensko družbo v 20. stoletju bistvenega pomena, da sta Kocbek in Pirjevec vsak s svoje in celo nasprotne strani vzela nase *očiščenje in pomlajenje*, ki sta ju terjala Cankar in, po svoje, tudi že Prešeren, vendar v duhovni dimenziji, ki sta jo verjetno komaj lahko slutila. Kocbek in Pirjevec sta vsak pri sebi in v temeljnem pogledu na Slovence prestala *bolečinsko revolucijo*. Kocbek s krščanske, Pirjevec s komunistične strani. Oba na strani revolucije. Oba nasprotnika revolucije. Oba z bolečino v srcu glede usode Slovencev.

Odločilno pa je tudi bilo, da je generacija kulturnikov in razumnikov okrog Nove revije v osemdesetih letih postala dovzetna za njuno prebolevanje revolucije; v nasprotnem primeru

po vsej verjetnosti ne bi imeli državnosti, morda celo demokracije ne, vsekakor pa bi bili v svoji kulturni eksistenci osiromašeni. Spominjam se še, kakšnega odpora in tudi sovraštva so bili takrat polni odzivi na pobude Nove revije. V devetdesetih letih je zapretila nevarnost, da se bo to sovraštvo preselilo med same sodelavce Nove revije, kar pa se, vsaj sam pri sebi tako menim, ni niti udejanjilo niti uresničilo. Če bi se, potem bi bilo z Novo revijo takoj konec. Nova revija ostaja prostor srečevanja različnih, nasprotnih in včasih tudi izključujočih se pogledov, ki pa računajo na to, da mu bo drugi prisluhnil. In dokler je kljub oddaljenim in navzkrižnim pogledom navzoča pripravljenost prisluhniti drug drugemu in se približati sogovorniku, dotlej je vse v redu. Kajti morda je na (skupni) stvari sami, da mora ostati sporna.

Iz potrebe po razjasnitvi spornih vprašanj o družbeni situaciji v Sloveniji devetdesetih let se je izoblikovala tudi posebna številka Nove revije z naslovom *Sproščena Slovenija*, za katero sem napisal nekaj programskih tez. Nismo hoteli izdelati kakega nacionalnega programa, ampak prej razgrniti, kaj je pravzaprav na programu pri tranziciji slovenske družbe. Nihče ni hotel nove sedeminpetdesete, pravzaprav nismo vedeli, kaj naj naredimo z dvestoto, ki se je tako lepo ujela z letom dva tisoč. Menim, da je bil zbornik precej odmeven, saj je kar nekaj člankov sprožilo obsežno diskusijo. Upoštevati moramo, da je avtor enega izmed člankov v razmeroma zelo kratkem času postal novi premier, trije drugi pa ministri zelo pomembnih resorjev, zunanjega, notranjega in kulturnega, in to v dveh različnih vladah. Morda lahko rečemo, da je slovenski politični prostor s *Sproščeno Slovenijo* pričel prepoznavati samega sebe, od tod do sproščenega razumevanja slovenske situacije in sporazumevanja v njej pa je treba še veliko. Vendar je pobuda tu.

In nadalje: če hočemo prevetriti slovenski medijski prostor, ni dovolj, da vanj puhamo z leve in desne, pa tudi ne na sredini. Zapihati mora *iz* sredine. Zadovoljen sem, da je prav *Sproščena Slovenija* jasneje izoblikovala zamisel o izdajanju Ampaka kot mesečnika za kulturo, politiko in gospodarstvo. Zgodilo se je, da je prva številka izšla ob dvajsetletnici prve pobude za Novo revijo. Kdo bo mogoče videl v tem vizijo napredka. Podprl bi tudi pobudo za novo tematsko številko, ki bi z več gledišč ob-

ravnavala »vizijo« Nove revije v dvajsetih letih in kot pregled stanja pritegnila tiste njene pisce, ki so zdaj morda na različnih straneh in razdeljeni med sabo ali pa se kratko malo počutijo (iz)ločene.

Poleg tega menim, da bi morala v Novi reviji in Ampaku več prostora najti refleksija slovenske znanosti, ki ima tudi svoj humanistični oziroma kulturni vidik. Slovenska politika in vsa družba se do znanosti vedeta tako, kot da ta obstaja in raziskuje sama od sebe, kaj šele, da bi videli vpetost današnje družbe vanjo. Ne obstaja le kulturna, temveč tudi znanstvena zapetost.

Zelo se strinjam z razločevanjem v tvojem spisu, napisanem za Sproščeno Slovenijo, *med pristno »skrbjo prebivanja« in »zaskrbljenostjo«. Ta je, kot praviš, pri nas prevladujoče razpoloženje, ki je za svojim jedkim kritičnim pogledom, uprtim v javno življenje, v resnici bivanjska nesproščenost, odvračajoča se od dejavnosti, še zlasti od politične, in torej v svojem srcu zakrknjena brezbrižnost. Rad pa bi se navezal na tale tvoj stavek s hölderlinsko intonacijo: »Narodno je besedno vzniklo.«*

Ali ne pravi nečesa takega – in usodno – tudi Prešeren? Naj konkretiziram: ali je »otroke Slave« iz Uvoda *h* Krstu pri Savici *treba razumeti historizirajoče, kot ime za pripadnike istega rodu, vélike slovanske matice, nasproti sovražnim drugorodnim Germanom? Ali pa je »Slava« tisto,* glede na kar *nas Prešeren šele poimenuje z »otroki«? Nas Slovence – kajti v pohimneli* Zdravljici *nas imenuje podobno, »sinovi sloveče matere«, in »sloveča«, tako se mi zdi, tu ne stoji niti kot pridevek skupne negermanske matere niti le zaradi zbujanja narodnega ponosa. »Slava«, tj. tisto sloveče, s takšno razlago nikakor ni pojasnjena; kvečjemu »mati«, o kateri že vnaprej vse vemo in ji lahko skupaj s pesnikom le še za okras pridamo lepo ime. Če pa ni tako, bi bila »Slava« lahko odlikovana beseda našega porekla, imenovala bi naše poreklo, še več, imenovala bi ga kot poreklo iz besede, iz – praslovanskega, zakaj ne?* – slova. *Kajti Slava slove po besedi in terja, kot je to izkusil že Prešeren, »sloveče pesmi«.*

Moje razlikovanje med odsotno »skrbjo prebivanja« in prevladujočim razpoloženjem zaskrbljenosti sodi v kontekst osve-

tlitve po mojem nadvse odločilne bivanjske situacije, v kateri smo se Slovenci znašli ob vstopanju v združeno Evropo. Ta situacija terja vrnitev k nam samim in torej sproža problem identitete. Pri tem je v ospredju zlasti kulturnofilozofski vidik družbene in politične kritike. Svoj tekst sem posvetil Jožetu Pučniku, ki se mu prav s tega gledišča lahko za marsikaj zahvalimo. Nisem imel namena razvijati kake politične filozofije ali predpisovati filozofske podlage za politično udejstvovanje. Niti na pamet mi ni prišlo, da bi opisoval »nasprotja« in »nasprotnike« v »sprotnem« političnem življenju na Slovenskem ali celo popisoval njegovo škandalozno izživljanje, saj je tega pisanja toliko na pretek, da sploh ne moremo več požirati. Moj zasnutek »skrbi prebivanja« naj bi zgolj dal zasnovo za politični razmislek in razgovor. V perspektivi možnosti takega političnega sporazumevanja sem »besedo« obravnaval kot zemeljsko in zgodovinsko izpovedovanje skrbi prebivanja. Nedvomno pa je Prešeren proslavil slovensko besedo, ki je z njim postala pesništvo nekega naroda.

Moj prispevek v *Sproščeni Sloveniji* s svojo interpretacijo Prešernove Slave pravzaprav povežeš z Urbančičevim prispevkom *O smislu državnosti naroda* v posebni, petindevetdeseti številki Nove revije *Samostojna Slovenija*. Urbančič govori o mitičnem slovenskem Slovu in sklene s pomislekom: »Vsi bistveni miti so pogubljeni. A spet novo zgodovinsko razsežnost odpira verz pesnika: *Na tleh leže slovenstva stebri stari ...*«

Čas mitičnega vzpostavljanja naroda je izgubljen, po Urbančiču celo pogubljen v zgodovini, v kateri se Slovenci nismo mogli postaviti kot subjekt, a v njej vseeno nismo izginili in smo se naposled le postavili zase. V izgubljenosti mita je bilo pesništvo to, kar je vzgibalo narodni subjekt in tudi še danes narekuje skrb prebivanja. Vendar nam ne more povrniti mitične Slave, ki bi nas proslavila kot narod v političnem, državnem smislu. Niti ne moremo z mitično Slavo zasloveti kot tisti narod na večernem Zahodu, ki s seboj prinaša Jutro. V tej zvezi morda res velja razmisliti o Prešernu, morda o Cankarju, pa o Plečniku in morebiti še o kom, vendar bi bilo to »le« *spomnjenje na* nekdanjo Slavo, ki ima nekoč priti. Tako gledam tudi na – kot je

zapisal Milček Komelj – rajsko vizijo Ivana Rupnika v vatikanski kapeli, ki veje v žaru bolečine izpesnjeni spomin. Čeprav sem zapisal »le«, to spomnjenje pomeni neprimerno *več* od sleherne voluntaristične zaciljanosti, ki izgubi pomnjenje in z njim skrb prebivanja. Tu se odpira obširen razmislek o tem, kaj pomeni kultura, kaj pomeni kultura specifično nam, Slovencem.

Če je v prej imenovanih besedah, kot jih pesni Prešeren, zajeta pesniška določitev: ali smo z njo, če smo jo pripravljeni vzeti nase, že na cilju? Ali pa se moramo prav zdaj, v zaskrbljenosti, ki se nas je, kot praviš, polastila »v trenutku, ko moramo zaradi vstopanja v Evropo sestopiti na tla naše lastne tradicije in jih hkrati prestopiti«, nujno in neubežno podati proti svojemu poreklu? Gotovo, tu se bova strinjala, vprašanje je pravzaprav odveč: napotiti bi se morali po poteh pesnjenja in mišljenja, in če se pesnjenje in mišljenje vselej godita v nekem jeziku, potem bi se morala – tudi to je izkusil že Prešeren, sonetno mojstrski nemški pesnik – v lastnem. Vprašujem pa: ali Prešernova pesniška določitev slovenstva hkrati določa, da pesnjenje in mišljenje s svojih poti proti poreklu v Slavi prinašata v Evropo – v Abendland, *deželo večera, kamor ju bo treba prevajati prek prepadov – slavilno oziroma, kar je po tem poreklu isto,* svetlo *besedo? »Slava« je namreč v njegovem pesništvu v zvezi z »glorijo«, ta pa z bibličnim* kavod *oziroma* dóxa, *ki med drugim označuje s svetlobo oznamenjêno epifano navzočnost božanstva.*

Tu se name naslavljaš z vizijo slovenstva, ki naj bi prišla iz pesniškega proslavljanja. Najprej se zdi, da moram tako vizijo, fenomenološko gledano, odsloviti. Fenomenologija sama gotovo ni vizionarska. Toda po drugi strani ni le gledanje, temveč tudi videnje. Ne cilja le na razgledanost, temveč tudi na razvidnost. Ta pa se vselej ponuja v neki perspektivi in retrospektivi. Zoru vselej pripada obzorje. Filozofija v tem smislu odpira obzorja. In se zazira tudi proti zahodnemu, večernemu obzorju Evrope. V pričakovanju Jutra. Husserl je opozoril, da je za Evropejce najhujše stanje stanje večerne utrujenosti, vendar ga ni uspel premagati s heroizmom umnosti. Nihilizem premaguje tudi heroizem. Slovenci smo prestajali dvojni nihilizem, zato bi hoteli biti dvakratni heroji.

Nismo le skozi dolga stoletja imeli zatemnjenih obzorij, pač pa smo se tudi po kolenih plazili po lastni zemlji. Bili smo, kakor bi rekel Cankar, že rojeni za hlapce. Kako naj potem prinesemo herojsko prerojenje Evrope v Slavi, če sami nismo rojeni za heroje? Ne ponižujmo se v hlapce, ne povzdigujmo se v heroje, temveč bodimo kratko malo ljudje. Ne vidim nobenega drugega poslanstva kot to, da ostanemo ljudje. To se morda zdi preskromno, vendar pravim tako prav z ozirom na bolečino naše zgodovine. Ne vem, če medčloveška sproščenost sama omogoča »slavna dela«, vsekakor pa je v njej edino mogoče živeti, delati in sodelovati ter tudi slaviti. To mora zato biti osrednja vizija politične razsodnosti in poglavitni cilj politične volje. Zaenkrat še zmeraj samo brezciljno ciljamo drug v drugega. Ni še sproščenosti med nami, čeprav imamo politično svobodo. Kako naj bomo odprti za vizije, če nimamo še niti osnovne politične zavesti?

Ali pesniška beseda še lahko daje narodno vizijo? Verjetno ne, zato ker je narod oziroma nacija v zdajšnji globalizacijski konstelaciji ne potrebuje. Potrebuje zgolj »računico«. Kljub temu pa je pesniška beseda potrebna, da se sploh lahko pogovarjamo kot ljudje. V tem smislu je potrebnejša kot kdaj prej. Ne vem, ali se pod pritiskom te potrebe lahko proslavi, kot se je nekoč. Mar ne preostaja samo neslavna samota, nomadstvo v puščavi? Mar nismo poslovljeni od stare Slave?

Kljub temu velja ohraniti kraj *spominjanja na* nekdanjo Slavo. In varovati zemljo tega slovesnega spominjanja. In skrbeti za slovečo besedo, ki v spominu prebiva med nami. Vendar se moramo pri tem omejiti v duhu spominjanja. Ne siliti čez v zaslepljujoči hotnji po opolnomočenju duha v volji naroda, na nevarnost katere si prej sam opozoril. Kako zlahka se nam tega zahoče. Veva pa, da se pesništvo ne končuje na državnih proslavah, temveč se pričenja tam, kjer se prelamlja molk besede, kjer napoči svet, kjer se poraja narava. Če na tem kraju iščemo narojenost naroda in vizijo njegovega prerojenja, lahko gremo z njega naprej k Slavi le v pesniški svetotvornosti, v političnem smislu pa nas to lahko pelje samo nazaj in proč od Slave. Politika ima svoje račune. Vendar mora računati s tem, da ima znanost danes še neprimerno večje.

Navsezadnje sva torej tu: pri pesnjenju in mišljenju. V spisu Filozofska govorica med prevodom in tradicijo *si zapisal: »Kaj pomeni bližina in oddaljenost mišljenja in pesnjenja, je prav gotovo eno najtežjih vprašanj, ki nam jih je zapustil Heidegger.« Pogosto je slišati ugotovitev (in Heidegger to tudi sam izrecno potrjuje), da njegove interpretacije pesništva ne spadajo v filologijo. Večkrat izrečena trditev, da je pesnjenje »misleče upovedovanje«, spravlja filologa v zadrego. Njegova zadrega pa postane toliko hujša in si utegne najti izhod v popolni odklonitvi zagonetnega govora o bližini med mišljenjem in pesnjenjem, ker Heidegger hkrati dopušča, da je mišljenje, ko interpretira pesništvo, sámo lahko pesnjenje; v eni izmed interpretacij Hölderlina celo pravi, da ga je v nečem, česar ni natančno povedal, mogoče in tudi treba* hinzudichten, *»dopesniti«. Pesnjenje misli, mišljenje pesni – kot da bi šlo za zmedeno »komunikacijo predikatov« in hkrati za divjo svobodo pri interpretiranju, ki se izteka v nasilne filozofske eisegeze pesništva. A če ta nezaslišana svoboda kaj ni, ni divja. V tem sva si gotovo edina.*

V spisu, ki ga omenjaš, obravnavam filologijo kot predhermenevtično izkustvo jezika in ne le kot znanost o jeziku. Moram reči, da me filologija privlači, kadar pri preučevanju jezika pokaže tudi razumevanje jezikovnega smisla. V Nemčiji sem več časa prebil po filoloških kot po filozofskih knjižnicah. Ne nazadnje se je evropski humanizem razvijal prav ob filologiji, »lingvistični obrat« v 20. stoletju pa je temeljito določil humanistične znanosti in celo spodbudil nastanek novih. Ta obrat je pustil sledi tudi v sodobnem pesništvu. Naj omenim le stike med Romanom Jakobsonom, mojim najljubšim lingvistom, in ruskimi avantgardističnimi pesniki.

Filologija je zame, če se omejim na hermenevtični aspekt, relevantna v treh pogledih izkušnje z jezikom: pri prevodu, interpretaciji in slovarju. Navadno, posebno še na področju filozofskega prevajanja, velja, da je vsak prevod tudi že interpretacija. Prav prevajanje Heideggra pa me je spodbudilo k premisleku, ali ne velja ravno narobe, da je sleherna interpretacija že prevod. V skladu s tem tudi hermenevtike ne moremo še naprej obravnavati kot nauk o interpretaciji ali kot kritiko interpretativnega uma. Hermenevtika se, kakor po svoje pove tudi

beseda *hermeneía*, prvotno usmerja na izkustvo, ki se prevaja v izkustvo – to je prav govorno in jezikovno izkustvo. Če to prenesemo na dogajanje tradicije, ki je vselej že tudi jezikovna tradicija, potem tudi naše razmerje do tradicije ni najprej in nazadnje interpretacija, kar smo se pod vplivom postmodernističnih teoretikov že navadili sprejemati kot samoumevno. Razmerje do tradicije je pred vsako (prevodno) interpretacijo v tem smislu, da se tradicija prenaša naprej in se šele kot prenesena, kot izkustvo, preloženo v izkustvo, razlaga in interpretira. V tem pogledu lahko tudi ugotovimo, da je prevod ključni posrednik evropske duhovnosti sploh – in prav na to se mora po mojem opirati tudi današnja diskusija o medkulturnosti kot evropski možnosti. Pri tem se postavlja vprašanje, kaj so danes mediji kot kulturni posredniki.

Osnovni pokazatelj takega izkustva, ki je postalo jezikovno in nam omogoča *posredno* izkušnjo z jezikom, je slovar. Ta je filološko sredstvo izkušnje z jezikom in je pri Slovencih v 19. stoletju imel veliko znanstveno in kulturno vlogo. Prav posebno veljavo pa dobiva danes, v času elektronske komunikacije, ki samoumevno razpolaga s slovarji, kot da za to ne bi potrebovala jezikovnega izkustva. Slovar zapisuje jezikovno rabo, jezikovni običaj, ne da bi ga predpisoval. Pušča nam jezikovno svobodo, ki pa ne zapusti tradicije, temveč nam jo prepušča.

Moja opredelitev filologije bo hevristična. Filologija je kot »ljubezen do logosa« zvesta besedi: ukvarja se z njenim poreklom, govorno (dialektalno) in pisno rabo, etimologijo in spremembami slovnične oblike, nadalje z njeno vezavo v tekstu in prvotno obliko te vezave, pa z različnimi avtorskimi vpisi pomenske namere vanjo, pri čemer kot mogoča vira lahko pritegne v obravnavo dobo in okolje, ter navsezadnje, na podlagi čim nadrobnejše preučitve vsega besednega, z določitvijo smisla celotnega teksta. Nasprotno je za Heideggrovo mišljenje o pesnjenju ali, nemara bolje, ob *njem zavezujoče nekaj drugega: tisto, kar v pesništvu kakega pesnika ostaja* Unausgesprochene, *kot to imenuje v tekstu o Rilkeju, oziroma* Ungesagte. *V tekstu o Traklu, ki si ga sam prevedel,* Ungesagte *imenuje tudi »kraj« (*Ort*), ki naj bi ga določilo mišljenje, in sicer kot – beseda »interpretacija« tu najbrž ni več na mestu –* Er-örterung, *se pravi kot »opredelitev« pesništva.*

Unausgesprochene *je tisto, kar ostaja neizgovorjeno v govorjenem kakega pesništva, se pravi to, kar je v njem implicitno, ne da bi prišlo do besede in tako bilo izrečeno v pesniškem govoru. V tem smislu je neizrečeno* – Ungesagte. *Toda tu vznikne vprašanje: ali, narobe, tudi* Ungesagte *vselej meri na isto kot* Unausgesprochene*? Lahko da* Unausgesprochene *ostane neizrečeno v pesniškem govoru, a je hkrati vendarle na neki način povedano – namreč prav tako, da ni izgovorjeno. Kaj pa* Ungesagte*? Je neizrečeno? Ali pa je ne-upovedano v tem smislu, da sploh nikakor ni povedano oziroma »zaobseženo«, »zajeto« v povedanem? Tedaj bi bilo neizrekljivo (*Unsagbare*). Toda: mar tedaj ne bi bilo kategorija istega reda kakor nemisljivo in za Heideggra metafizična kategorija* par excellence*? Moje vprašanje se zato glasi: ali je* Ungesagte *v mišljenju ob pesnjenju, ki v tem svojem* ob *prejema napotilo od njega, kljub temu mogoče razumeti kot neizrekljivo, vendar v smislu naznačitve nečesa, kar se prav zato, ker se upira metafizičnemu načinu rekanja, še ne pusti izreči z besedo? Torej to ne bi bilo neizrekljivo nasploh, ampak v tem času?*

Glede na zaobrnjeno razmerje med prevodom in interpretacijo se spremeni tudi razmerje med »filološko« in »miselno« interpretacijo pesmi. Kot sam ugotavljaš, se Heidegger izogiba interpretativnemu prisvajanju pesmi in govori o *Erläuterung*, »razjasnitvi«, in *Erörterung*, »določitvi kraja«, s čimer meni pot, po kateri misel prispe na jasnino in kraj pesmi. To prispetje ni bistveno le za misel, marveč tudi za pesem, h kateri potuje misel. In v tem smislu moramo razumeti hermenevtično izpolnitev, s katero pesem postane prevodna možnost mišljenja samega. Smo torej v situaciji prevoda, ki pomeni bolj prevod naprej-k kot nazaj-na. Kraju pa je ime *Ungesagte*, »ne(u)povedano«. To, hermenevtično gledano, ni isto kot *Unausgesprochene*, »neizgovorjeno«, saj lahko nekaj povemo, ne da bi govorili. *Ungesagte*, »neupovedano«, pa spet ni isto kot »neizrekljivo« v smislu skrivnosti, temveč kaže tisto »nedopovedljivo«, se pravi pesniško lepoto.

Neizrekljivo vsekakor zadeva transcendenco v metafizičnem smislu. Pri Heideggru ni govor o transcendentnem neizrekljivem, pač pa o aletheiološko nekazljivem (*Unscheinbare*) in brezglasnem (*Lautlose*), ki zadeva dogodje samo.

Ali se mišljenje, ki se vrti v dogodju, nahaja v okrožju pesništva, skozi katero ni stekla metafizika, ker se temu upira tisto neupovedano v njem? Če se opremo na Gadamerja, ki pravi, da je vsaka izjava že odgovor na neko vprašanje, potem lahko seveda rečemo, da pesništvo v nepovedanem odpira vprašanja za mišljenje, kolikor je metafizika oprta na izjavljanje. A ker se metafizika ne javlja le na ravni izjavljanja, marveč v temelju dogajanja človeškosti, pesništvo ne more preprečiti, da se metafizika skozi njegovo pripoved ne bi stekala tudi v tisto nepovedano. Morda pa iz njega vendarle priteka odprti smisel za raz-mislek.

Vračam se nazaj. Če je pesnjenje za Heideggra misleče upovedovanje, se mišljenje lahko sreča s pesnjenjem, saj ne misli samo mišljenje, ampak tudi pesnjenje. Mišljenje se torej s pesnjenjem lahko sreča v svojem lastnem elementu, elementu misli. A kljub temu je še vedno mišljenje in pesnjenje še vedno pesnjenje, tako da ostajata na ločenih bregovih. Čeprav se mišljenje lahko sreča s pesnjenjem v lastnem elementu, pesnjenje misli drugače.

Bi se tu lahko oprla na besedo tiefsinnig*?* Tiefsinnig *je Hölderlin, pesnik, v čigar pesništvu Heidegger sicer najde največjo spodbudo za drugačno, nemetafizično mišljenje minule in prihodnje zgodovine Zahoda.* Tiefsinnig *pa ne pomeni »globokomiseln«, ampak »globoko snovalen«.*

In nadalje: ali tega globokega snovanja, tega sinnen*, ne bi mogla razumeti v smislu zaznavanja, ki je neko mislenje (*noeîn*), a še ni razmišljanje (*dianoeîn*)? Toda če ga razumeva tako, mar to ne bi pomenilo, da za takšno zaznavanje, takšno mislenje sploh ni nujno, da seže čez prag pesnikove vednosti? Da pa je* Ungesagte *v pesništvu, ki je vsekakor neizgovorjeno, vendarle globoko miselno zasnovano? Neki* zmisel*, če uporabim še na začetku tega stoletja rabljeno slovensko besedo za »smisel«, ki je tu povednejša od nemške?*

Ponekod se namesto »spomniti se« še pravi »zmisliti se«; »zmisljenje« torej pove toliko kot *Andenken*. Značilen je opis besede *sinnen* v Heideggrovem premišljanju o Traklovi pesmi,

beseda *Sinn* pa je v njegovem spisu o Heblovem *Hišnem prijatelju* dojeta v svojem dvojnem, čutno-duhovnem spregovarjanju kot beseda za govorico sploh, kolikor ta premerja razpor med nebom in zemljo. V skladu s tem se je primerno vprašati tudi o tisti globoki snovi, iz katere jemlje pesniško snovanje. Gotovo to ni zgolj ena od »plasti jezika«. Tu sežemo vse do, če lahko tako rečem, »spomina jezika«. Skupaj s Kocbekom bi rekli, da je pesniška govorica »presežnost jezika«, ker presega rečeno in povedano, rekljivo in dopovedljivo, neizrekljivo in nedopovedljivo, s tem da nas *spominja-na.* Po pesniškem uprispodabljanju je človek spomin in nerazložljivo znamenje. To kaže in daje misliti smisel tistega *ne-* nerečenega, neizrekljivega, nedopovedljivega.

Dovoli, da nadaljujem, kjer sem končal. Če je v Ungesagte *pesništva zasnovano, tj. zmišljeno tisto, kar je za Heideggra še posebno vredno mišljenja ob koncu metafizike, ali po drugi strani ne bi morala reči, da to v pesnjenju vendarle* ni mišljeno*? To bi pomenilo: tisto, kar je v pesnjenju miselno zaznano, v njem samem nikdar ni tematizirano, nikdar ne postane »predmet« mišljenja. Miselno zaznano, se pravi spesnjeno v pesnjenju misli šele mišljenje, ki je tedaj raz-mišljenje pesniškega z-misla.*

*Mišljenje kot takšno raz-mišljenje gotovo ni več filozofski diskurz, nadzorovano raz-tekanje, raz-peljevanje misli iz metafizičnega temelja/razloga (*Grund*), pa vendar poteka drugače od pesnjenja. Vzel bom konkreten zgled: Heideggrovo mišljenje ob Hölderlinovem pesnjenju* Natur *v himni* Kot če na praznik ... *Hölderlin, pravi Heidegger,* Natur *ne pesni več kot naravo v modernem smislu, ki mu je bil domač iz sodobnega romantičnega izročila, niti se ne vrača h grškemu mišljenju* phýsis*, ki ga ni poznal, ampak kvečjemu k njeni odnekdajšnji izkušnji. Zato tudi Heidegger, ko misli Hölderlinovo pesnjenje* Natur*, ne izhaja niti iz novoveškega niti iz antičnega filozofskega koncepta; ogne se tako prvemu kakor drugemu. Vendar se njegova misel, če prav razbiram, od začetka in ves čas plete okrog in prek nasnutkov, ki jih najde v pesemski »govorici podob« – okrog in prek filozofemov ali celo teologemov, kot so eno, enost, vse, vsepričujočnost itn. To je potem vsekakor mišljeno drugače kakor v metafiziki. Hkrati pa je mišljeno tudi drugače kakor v Hölderlinovem pes-*

njenju, ker tam sploh ni mišljeno v prej naznačenem smislu, ampak kvečjemu valovi globoko v govorici podob. Hölderlinovo pesnjenje misli, vendar ne raz-mišljuje, in čeprav novo mišljenje enega in vsega pretke pesniške podobe, na primer »lahni objem« Narave, tako, da te spregovorijo v skladu z mišljenim, ta dianoetika, ta artikulacija pesniško zmišljenega vendarle ni tisto, kar v podobah govori Hölderlinova himna.

Vidim, da si z mislimi že pri prevodu Heideggrovih *Razjasnitev k Hölderlinovemu pesništvu.* K pripravi tega prevoda sodijo tudi besedila, ki jih je za zadnji dve številki Nove revije prevedel Aleš Košar. Posebno sem vesel prevoda Allemannove razlage *domovinskega obrata*, ki se opira na Hölderlinove pripombe, zapisane ob prevajanju *Antigone* in *Kralja Ojdipa.* O tem, kako sta ti Hölderlinovi besedili skupaj z znamenitim pismom Böhlendorffu, ki je bilo pred časom prav tako objavljeno v Novi reviji, pomembni za hermenevtično dojetje zgodovinskosti, je v zanimivem razpravljanju o modernosti spregovoril tudi Günter Figal. Občutek pa imam, da za branje Hölderlina ni prav velikega razumevanja in da se mnogim zdi »naporen«, če ne že kar »težaški«. To mi po svoje govori, da odnos do pesništva nima nobene teže in se povrhu vsega še ponaša s svojo lahkotnostjo. Hölderlinovo pesništvo ima miselno težo, ki pa je tehtana v podobah: treba jih je miselno raz-viti, da bi v tej *razi* lahko dojeli ali vsaj zaslutili, kam se vije naša zgodovinskost. Tega, da mišljenje pri tem lahko zavije in celo mora zaviti stran, ne gre razumeti le kot zastranitev glede na Hölderlina, marveč v smislu razprostranjenosti pokrajine našega prebivanja samega. Ta razprostranjenost je v nekem še nerazpoznanem in nepriznanem smislu – narava. Morda bi veljalo prisluhniti Heideggrovemu napotilu iz zapisa *Poreklo boštva*, podanemu prav z ozirom na Hölderlina: »Iz približanja angelov se šele naučimo pričetno izkušati, kar se je predtem imenovalo in bilo 'narava' – eter, nebo, zemljo –, in kar kot predmet tehnike dovoljuje opustošenje neba in zemlje.«

Razgovor o mišljenju in pesništvu in v zvezi s tem o govorici podob naju je zapeljal k témi narave. Tudi za naravo pravimo, da govori v podobah. Narava in umetnost, ta velika téma, o kateri se danes, v času tehnoznanstvene reprodukcije narave in

umetnosti, skorajda ne razmišlja več! In vendar sodobni umetnosti, posebno njenemu začetku, pripada nova upodobitev narave. Vzemiva, recimo, Cézanna, ki je za umetnost trdil, da je harmonija, vzporedna naravi. Bolečino tega vzporejanja je izkusil ob vznožju gore Sainte-Victoire, h kateri so potem potovali Rilke, Merleau-Ponty, Heidegger in Handke. Tisto, kar Cézannu slikarsko omogoča vzporejanje umetnosti in narave, so barve. Cézanne ne oblikuje, marveč raz-likuje podobe v barvah. Ta svoj temeljni premik v dojemanju slikarstva imenuje *réalisation*, kar bi lahko prevedli kot »ostvaritev«, »uresničenje«, »dovršitev«, »izpolnitev«. Heidegger je v tem prepoznal razbor ontološke diference in zaslutil, da se v ubranosti razbora, doseženi v Cézannovih poznih delih, morda stikata tudi poti mišljenja in pesništva.

A če govoriva o harmoniji oziroma ubranosti, ki je v naravi umetnosti in v umetnosti narave, morava nujno spregovoriti tudi o uglašenosti in glasu. O glasu, ki je tako redek v današnji glasbi, gledališču in tudi pesništvu. Seveda je tu možen ugovor, da je »razglašenost« pozitivni kriterij sodobne umetnosti in da je »uglašenost« laž. Toda ko skušam prisluhniti glasu, ki se oglaša v brezglasju, se mi zdi, kot da skušam najti čas v nekem širnem dolgočasju. In če sem prej opozoril na Cézanna, potem naj v tej zvezi omenim Beethovnove pozne kvartete.

Če naj mišljenje dobiva od pesnjenja spodbudo, če mu gre pri tem za prisvojitev tistega v pesnjenju, kar je vredno mišljenja, če si od pesnjenja kot mislečega upovedovanja prisvaja v njem zmišljeno, da bi skoz drugačno, skoz tuje *prišlo do sebi* lastnega *misljivega – kaj je, na drugem bregu, s pesnjenjem?*

Ovedeti se moramo, od kod pravzaprav s tega drugega brega sprašujeva. Kajti vprašanje o pesništvu ni privezano na tekočo pesniško produkcijo, čeravno ni brez zveze z njo. Zadnja leta, celo desetletja je v literarni kritiki samoumevno govoriti o pesništvu kot produkciji. Koliko je k temu prispevalo pesništvo samo, s tem da se je preusmerilo v pro-iz-vajanje jezikovne igre, je seveda vredno razmisleka. Vendar pro-iz-vajanje igre ni isto kot produkcija učinka. Pesništvo je do takega samodojetja prišlo na podlagi ideogramskega preseganja *mímesis* v *poíesis*.

Če gremo nazaj h Grkom, je ločevanje med *mímesis* in *poíesis* neustrezno. Ustreza pa seveda tehnopoetiki. Če hočemo priti na kraj pesništva, se torej moramo obrniti k drugi grški besedi, besedi *mousiké*, ki naznanja godbo dogodja. Poreklo umetnosti v navdihnjenju Muz, Mnemozininih hčera, je nekaj, česar ne dosežeta nobena kritika logocentrizma in fonocentrizma in v njej zasnovana dekonstrukcijska estetika. Kljub temu da se danes v imenu konca umetnosti kopljemo v morju vsakovrstne estetske produkcije.

Znašla sva se na bregu samotnega otoka, na katerega je odplulo pesništvo danes, da bi pripotovalo – do nas samih.

Se je mišljenje odsvojilo? Ali pa se je pri prisvajanju oddaljilo od onega brega? Toda: ali se mora odsvojiti? Se sploh more?

Skleniva torej ta pogovor tam, kjer bi ga bilo pravzaprav treba začeti: z vprašanjem o mišljenju, umnosti, da, tudi racionalnosti. V luči ali, če hočeš, temi poenostavljajoče kritike metafizike se um razglaša kot glavni krivec za »pomračitev« življenja. Um naj bi torej s tem, ko hoče razsvetljevati, življenju jemal svetlobo. Toda vprašati se moramo, kaj je (postalo) življenje, da mu um lahko jemlje svetlobo? Življenje, ki ne prenese pojma? Se je takšno življenje zmožno zaobseči ali pa si uhaja? Je to še življenje?

Če se sprehodimo skozi zgodovino filozofije, posebno še po širšem področju kulture, nam postane jasno, da imamo opraviti z različnimi tipi mišljenja: poznamo ne le znanstveno, temveč tudi umetniško in religiozno mišljenje. Katera tipika mišljenja pa ustreza metafizičnemu umu in je v tem smislu zgodovinsko določilna? Tista, ki odprto izkustvo poskuša utemeljevati v resnici. Vendar smemo domnevati, da obstaja še drugačno mišljenje, ki se podaja v odprto resnico izkustva. Mišljenja, umnosti in tudi racionalnosti ni mogoče kratko malo sneti s programa ali pa dati na razpolago postmodernističnemu reprogramiranju. Fenomenologija je bila pri Husserlu sprva razsvetljenski program, v teku razvoja pa sicer ni krenila zoper razsvetljenstvo, temveč od njega k svetu. V svetlosti sveta so se pokazale tudi meje razsvetljenjskosti. Vendar zato ni treba, da mišljenje, um-

nost in racionalnost po hitrem postopku pokončamo in si umijemo roke. Svet, očiščen mišljenja, postane umazan do brezsramnosti, ker v njem izgine spoštovanje do človeka. K pravici do svobode govora bi morali dopisati pravico do osmišljanja.

Tega, da svet čedalje manj misli, ni mogoče pojasniti z družbenimi premiki, ker mišljenje samo iz sebe lahko premika ali pa celo odmakne družbenost. Na to navadno ne mislimo, čeprav človeku pripisujemo mišljenje kot njegovo odliko. Je to, da je človeku lastno mišljenje, res tako samoumevno, da nam sploh ne daje misliti? Zakaj nam daje misliti šele brezumnost? Zakaj same sebe slepimo s pozivi k racionalnosti? Mišljenje danes noče pogledati ne vase, ne prek sebe in ne okoli sebe.

In vendar povsod tam, kjer imamo opraviti s človeškostjo, stopa *vmes* mišljenje, ki pozna zelo raznovrstne registre. Tu bi lahko naznačili hermenevtično umnost, ki izhaja iz uvida, da mišljenje ni povezano le z glavo, pač pa tudi s srcem, ne le z duhom, pač pa tudi s telesom, ne le z jezikom, pač pa tudi z molkom, ne le z umetno inteligenco, pač pa tudi z gorami, morjem in zvezdami. Mišljenje je zemlja in zrak, ogenj in voda, človek in bog, vse, kar je duša v razgovoru s samo seboj.

Tu se nakazuje tudi naloga hermenevtične analitike integrativne in aplikativne racionalnosti, ki je povezana predvsem z razmerjem celote in odnosom situacije. To predpostavlja delo na pojmih in uporabo pojma, ki je dojemanje posebne vrste v tem smislu, da zase zahteva izkustvo, da ga torej anticipira. Ne da zgolj pojem določa izkustvo, ampak je določen z njim; ne da zgolj razmejuje in obmejuje izkustva, ampak tvega hojo po njihovi meji, ki je kritična pot filozofije. In šele po tej poti je možno tudi srečanje s pesništvom, ki ne le da spremlja mišljenje, temveč se mišljenje v nekem trenutku samo preusvoji vanj. Srečamo ga že pri Heraklitu in Parmenidu ter še pri Nietzscheju in Heideggru. Slovi kot mišljenje, ki je zmožno peti iz premožne istosti z bitjo. V soslišju z bitjo je mišljenje petje.

Pogovarjal se je Vid Snoj

BIBLIOGRAFSKI PODATKI

Naznake k zasnutku filozofske hermenevtike, predavanje na simpoziju ob stoletnici rojstva Hansa-Georga Gadamerja »Evropska hermenevtika od Matije Vlačića do Hansa Georga Gadamerja«, ki ga je organizirala Hrvaška matica v Zagrebu 11. in 12. 2. 2000; objavljeno v reviji Phainomena, VIII/27–28, 1999.

Filozofska govorica med prevodom in tradicijo, predavanje na znanstvenem srečanju »Italijanski prevod in prevedljivost 'Biti in časa'«, ki ga je organiziral Oddelek za filozofijo Univerze v Milanu od 22. do 24. 4. 1998, objavljeno v reviji Magazzino di filosofia, Milano 2000; objavljeno v Letopisu Slovenske matice, 1998.

Zasnutek zgodovinskosti in kriza pojmovanja tradicije, predavanje na tretjem mednarodnem Vebrovem kongresu v Celju »Fenomenološka tradicija v Sloveniji, Avstriji in v soseščini« od 19. 8. do 20. 8. 2000; hrvaška različica je objavljena v reviji Filozofska istraživanja, Zagreb december 2000; nemška različica pa v kulturološki reviji Divinatio, Sofija, november 2000; objavljeno v reviji Phainomena, VIII/29–30,1999.

Indiferenca v biti, predavanje v okviru programa »Hermenevtika moderne« na Meduniverzitetnem središču v Dubrovniku od 29. 5. do 3. 6. 2000; objavljeno v reviji Phainomena IX/31–32, 2000.

Zemeljskost kot fenomenološka tema, prispevek za slavnostni zbornik posvečen Klausu Heldu, Wuppertal 2001; besedilo se deloma ujema s predavanjam na Oddelku za filozofijo Univerze v Trstu aprila 1999; objavljeno v reviji Phainomena IX/31–32, 2000.

Umetnost kot možnost filozofije, predavanje v okviru mednarodnega programa za stalno usposabljanje pedagoških delavcev »Sodobni tokovi v estetiki« 11. in 12. 12. 1988 na Filozofski fakulteti v Ljubljani; objavljeno v reviji Phainomena VII/25–26, 1998.

Umetnost, fenomenologija in kriza evropske človeškosti: predavanje na simpoziju ob stoletnici izida Husserlovih »Logičnih raziskav« »Prihodnost fenomenologije« od 14. do 20. 11. 2000 na Univerzi v Olomoucu, objava v češkem in nemškem jeziku je v pripravi; objavljeno v reviji Phainomeni IX/33–34, 2000.

Samorazumevanje Slovencev v perspektivi evropskega sporazumevanja, prispevek v posebni številki Nove revije »Sproščena Slovenija«, junij 1999.

Tehnoznanstvena mobilizacija in tradicijska kultura, uvodnik v Novi reviji, september 2000

Poreklo svobode, uvodnik v Novi reviji, junij 2000.

Vid Snoj: Pogovor z Deanom Komelom, Nova revija, julij/avgust 2000.

KAZALO

Naznake k zasnutku filozofske hermenevtike 9

Filozofska govorica med prevodom in tradicijo 23

Zasnutek zgodovinskosti in kriza pojmovanja tradicije 37

Indiferenca v biti 53

Zemeljskost kot fenomenološka tema 73

Umetnost kot možnost filozofije 91

Umetnost, fenomenologija in kriza evropske človeškosti 103

Samorazumevanje Slovencev v perspektivi evropskega sporazumevanja 129

Tehnoznanstvena mobilizacija in tradicijska kultura 153

Poreklo svobode 167

Vid Snoj: Pogovor z Deanom Komelom 173

Bibliografski podatki 237

Zbirka
PHAINOMENA (15)

Izdaja
Fenomenološko društvo v Ljubljani

Urednika
Tine Hribar in Dean Komel

Dean Komel
OSNUTJA
K filozofski in kulturni hermenevtiki

Lektorirala
Barbara Korun in Samo Krušič

Oblikoval in tehnično uredil
Gašper Demšar

Prelom
L1RSIC d.o.o.

Založila
Nova revija d.o.o.
časopisno in založniško podjetje, Ljubljana

Zanjo
Niko Grafenauer

Natisnila
Tiskarna Kočevski tisk

Ljubljana 2001

Knjiga je izšla s pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije
in Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije

zbirka phainomena

Husserl, Edmund: Filozofija kot stroga znanost

Heidegger, Martin: Platonov nauk o resnici

Hribar, Tine: Ontološka diferenca

Komel, Dean: Razprtost prebivanja

Lévinas, Emmanuel: Smrt in čas

Tonkli - Komel, Andrina: Med kritiko in krizo

Waldenfels, Bernhard: Želo tujega

Held, Klaus: Fenomenološki spisi

Scheler, Max: Položaj človeka v kozmosu

Proklos, Prvine bogoslovja

Gadamer, Hans-Georg : Izbrani spisi

Komel, Dejan (ur.): Annäherungen

Merlau-Ponty, Maurice: Vidno in nevidno

Urbančič, Ivan: Moč in oblast

Razvoj fenomenologije v dvajsetem stoletju je tvorno prispeval k temu, da je *evropskost* danes pri večini narodov, ki so naseljeni na geografskem ozemlju Evrope, postala ciljna bivanjska vrednota. Drugo vprašanje je, ali fenomenologija lahko prispeva tudi merodajno kritično obravnavo evropskosti kakor tudi pojmov, ki jo konstituirajo: "kulture", "znanosti", "umetnosti", "religioznosti", "zgodovine", "politike" itn., predvsem pa premisli *tipiko dejavne zgodovinskosti*, ki ji je imanentna. Z drugimi besedami, če naj fenomenologija tvorno sodeluje pri oblikovanju smisla *zgodovinske kulture*, se mora najprej sama oblikovati v smislu lastne *zgodovinskosti*. V tem vidim svojevrstno *hermenevtično izpolnitev* fenomenologije, prek katere fenomenologija samo sebe naznani, preda in osmisli (to pomeni *hermeneuein*) v svoji dejavni zgodovinski možnosti ter tako izkaže svojo predanost zadevi filozofije. Fenomenologija v svojem dosedanjem razvoju tega še ni opravila, čeprav jo je že Husserl sam dojel kot izpolnitev zgodovinske pretenzije vse dosedanje filozofije. V skladu s tem ji pripada tudi naloga, da pokaže na zgodovinsko izpričano konstitutivno vlogo filozofije za razumevanje kulture in za evropsko medkulturno sporazumevanje. Da pa bi ta vidik jasno izstopil, mora zasnutek hermenevtične fenomenologije potekati v smeri potrditve specifične zgodovinskosti filozofije; sklicevanje na kako splošno teorijo raziskovanja in razumevanja zgodovine tu ne zadostuje. To pa pomeni, da hermenevtična izpolnitev fenomenologije zahteva preobrazbo *hermenevtike v dejavno zgodovinskost filozofije* oziroma v *medkulturno prakso filozofije*. Tak osnutek po eni strani upošteva nesporne dosežke fenomenologije in hermenevtike v dvajsetem stoletju, po drugi strani pa na podlagi kritične diskusije o doseženem odpira nove vidike soočanja s kulturnimi in medkulturnimi "realnostmi" evropskega življenjskega sveta.

ISBN 961-6352-17-2

9 789616 352178